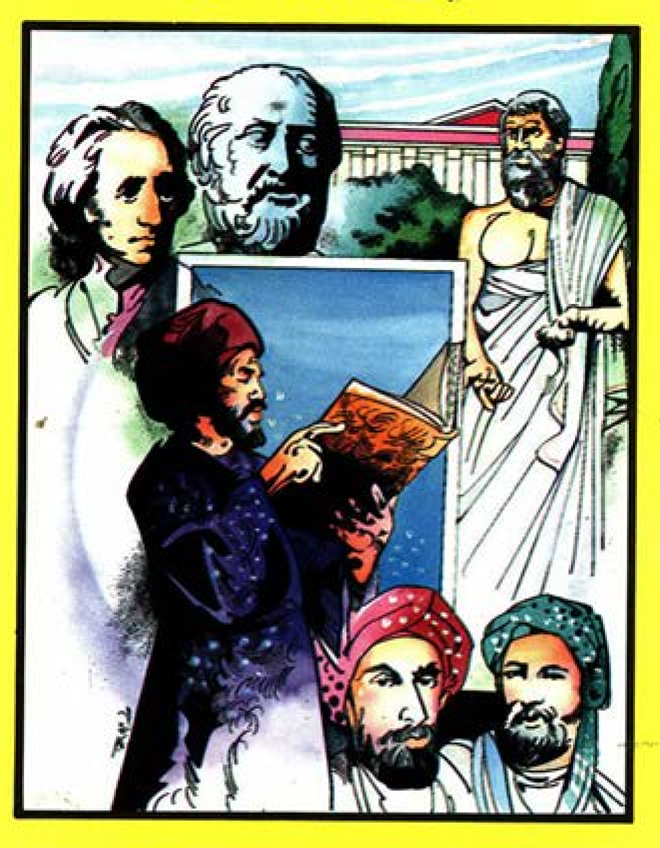
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

الفلسفة المسيحية

في العصور الوسطى



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة



إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة





جميع الحقوق محفوظة
لدار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت. لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨١٥٥٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

قبل أن نعرض لبعض رجال العصور الوسطى ، لا بد أن نشير إلى بعض السمات العامة التي تميز الفلسفة المسيحية من جهة والتي تميزها من جهة أخرى عن الفلسفة بوجه عام .

أما عن السمات التي تمتاز بها الفلسفة المسيحية فهي :

ا ـ إن الفلسفة المسيحية ترى أن العقل أمر ضروري لاكتمال الإيمان . فلا يكفي أن أؤمن فقط ، بل ينبغي عليّ أيضاً أن أعقل ما آمنت به من قبل . ولقد رأينا أن نفراً من المسيحيين آمن بما وصل إليه اليونانيون لا لشيء إلا لأن معرفة الله جائزة بالعقل ، كما أنها قائمة بالنقل . ثم إن العقل يبحث بطبيعته عن الحقيقة ، والحقيقة تكمن في المسيحية . لهذا فإن الإيمان ينشد العقل ويجذب إليه .

ب ـ أما ما يميز الفلسفة المسيحية هي أنها فلسفة دينية في المقام الأول !! أوضح ذلك بالقول : إن المشاكل التي تبحثها الفلسفة بوجه عام تتعلق بالله والعالم والانسان . لكن الفلسفة المسيحية تجعل نقطة انطلاقها الله فحسب : اثبات وجوده ،

حقيقة صفاته ، علاقته بالانسان ، الخلاص ، علاقة العالم بالله . أي أن كل الأبحاث التي يبدو أن لها مسحة بفكرة الألوهية . معنى هذا أن كل مشاكل الفلسفة المسيحية محدودة إذا ما قورنت بمشاكل الفلسفة بوجه عام . فلن تجد في المسيحية أبحاث خاصة بالمنطق مثلاً وبفلسفة العلوم أو مناهج البحث أو بالطبيعة من حيث هي . . . لقد كان جل همها النظر العقلي في الإنجيل وتعقيل النصوص الدينية والدفاع عنها ومحاولة كسب إحترام العقل وتقديره لمنطق القلب .

لقد كان من رأي بعض رجال المسيحية «أوغسطين مثلاً وأنسلم وبونافنتير» أن الاشتغال بغير موضوعات الدين «هو حب استطلاع مخز» . فالفيلسوف المسيحي لا يدرس المشكلات الفلسفية بأسرها وإنما يحصر نفسه في مجموعة منتقاة منها ، وهو شأنه شأن فيلسوف آخر له الحق الكامل في أن يهتم بدائرة هذه المشكلات جميعاً لكنه في الواقع ينشغل قبل كل شيء بتلك المشكلات التي تؤثر في سلوك حياته الدينية ، أما بقية المشكلات فإنه لا يكترث بها[١] .

ج ـ السمة التي تميز الفلسفة المسيحية هي أنها مرتبطة ارتباطاً كلياً بالدين المسيحي . بمعنى أن النظر العقلي في الدين المسيحي مصطبغ بالصبغة المسيحية . فليس ثمة ، حينئذ ، فرق بين منطق الوحي وبين منطق العقل . فمبادىء العقل مستمدة من

(١) جلسون ص ٦١ .

النص الديني والعقل الذي هو النوس جزء من الدين أليس هو الكلمة !! لذلك فإن كل فيلسوف مسيحي ينبغي أن تكون فلسفته مسيحية «فالفلسفة المسيحية تطلق على كل فلسفة تنظر إلى الوحي المسيحي بوصفه عاملاً مساعداً لا غنى عنه للعقل رغم أنها تبقى على النظامين متميزين من الناحية الصورية» (١) .

لهذا فإن الفلسفة المسيحية علم وفن ، نظر وتطبيق ، رأي وعمل بحسب هذا الرأي . فالعلم لا ينفصل عن العمل ، ولكي نكمل ملامح الفلسفة المسيحية ، يجب علينا أن نشير إلى ما يميزها من الفلسفة بوجه عام . وهنا نجد عدة مميزات تفصلها عن غيرها :

١ ـ أول ما تمتاز به الفلسفة المسيحية عن الفلسفة بوجه عام هو أن المسيحية فلسفة عملية . فهي ليست معرفة مجردة عن الحقيقة وإنما هي طريق عملي للخلاص . صحيح أننا نجد اتجاهات عملية في الفلسفة اليونانية كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو والرواقية ، لكن ما يميز الفلسفة اليونانية هو أنها تكتفي بأن تقدم لنا مبادىء وقواعد للسلوك فحسب دون أن تقدم لنا ممارسة هذا السلوك وطريقته . فهي تقدم علماً لكنها لا تقدم عملاً . أما المسيحية فهي على العكس من ذلك ، لأن النظام الطبيعي «المادي» يرتبط لديها بما فوق الطبيعة ولا ينفصل عنه ، لأنها في كل لحظة تلجأ إلى اللطف والنعمة الإلهيين من حيث هما معين لا ينضب لادراك الحق وتحقيق الخير . إنها نظرية عملية ، عقيدة

(١) المصدر السابق .

وممارسة ، ولنضرب مثالاً على ذلك بنظرية القديس بولس عن الخطيئة والفداء والنعمة وما ينبغي عمله وما لا ينبغي عمله «فالرغبة في أن نسلك سلوكاً صائباً شيء وامتلاك القدرة على تحقيق هذا السلوك الصائب شيء آخر . وبالمثل فإن قانون الله الذي يحكم الإنسان من الداخل شيء وقانون الخطيئة الذي يغلب على أعضائه شيء آخر . فمن ذا الذي يستطيع أن يجعل قانون الله يسيطر على الإنسان من الخارج ؟ من يملك القدرة على ذلك سوى الله نفسه بواسطة نعمة يسوع المسيح ؟»[1] .

٢ ـ السمة الثانية التي تميز الفلسفة المسيحية في عرف رجالها (كما يزعمون) هي أنها وحدة واحدة ، من جهة أنها قدمت حلاً واحداً لكل مشاكلها . أما الفلسفة ، بوجه عام ، فليست إلا مجموعة من الآراء المتعارضة المتناقضة . والفلاسفة لا يتفقون على شيء اللهم إلا أنهم متفقون على اختلافهم !!! فكل مذهب فلسفي يسعى إلى مصارعة المذهب الآخر وبيان تفاهته . وقد كانت هذه السمة من المميزات التي تشدق بها نفر من المسيحيين أمثال بوستينوس وتاتيان Tataian (القرن ٢ م) وأرنوبيوس Arnobius وكذلك عند لاكتانتوس Lactantius الذي كان على علم واسع بالفلسفة اليونانية ، ومن ثم أدرك عيوبها . وقد اعتبر من أشهر رجال الكنيسة الذين قاموا بحملة شعواء على الفلسفة والفلاسفة .

لقد كانت وجهة نظر هؤلاء الرجال أن المذاهب الفلسفية مختلفة فيما بينها رغم أن الحقيقة واحدة لا تتعدد ولا تنقسم ،

---

(١) جلسون ص ٥٢ .

وما اختلاف الفلاسفة إلا دليل قاطع على بعدهم عن الحقيقة . لكن هذا البعد لم يكن مطلقاً إذ ثمة قدر من الحقيقة ناله كل فيلسوف ، لكن واحداً منهم لم ينل الحقيقة كلها . ولهذا يرى لاكتانيوس أن لو جمعنا هذه المذاهب المتصارعة وانتقينا منها ما بها من حق ، وركبنا ما انتخبناه منها وجمعناه جنباً إلى جنب ، لأدركنا الحقيقة كلها. . . لكن الصعوبة هنا هي في وجود المحك أو المعيار الذي نقيس به هذه الحقيقة . أي لا بد ، بايجاز ، من وجود المسيحية إذ أنها «الترمومتر» الذي نقيس به مدى قرب أو بعد هذه المذاهب عن الحقيقة . أنها وحدها التي تميز الحق من الباطل والصدق من الكذب .

٣ ـ الأمر الثالث الذي يميز الفلسفة المسيحية من الفلسفة بوجه عام هو أن الإيمان يسبق التعقل أمر واجب لتثبيت الإيمان والدفاع عنه . بل إن الفلسفة المسيحية ترى أن الإيمان يؤدي بطبيعته إلى التعقل أو «إن لم تؤمن فلن تتعقل» . فالفهم مرتبط بالايمان ، والايمان مرتبط بالفهم . وقد ذكر أن الفلسفة المسيحية لا تفصل بين العقل والقلب. فعقل الفيلسوف لديها عقل مسيحي!! مسيحي في ممارسته فعل التعقل .

وينبغي أن يكون واضحاً أنه وإن كان بعض الفلاسفة المسيحيين قالوا بالايمان أولاً وبالعقل ثانياً ، فليس معنى هذا أنهم كانوا يرفعون من شأن الايمان ، وأن المعرفة النقلية أدنى درجة من المعرفة العقلية . غير أنهم من جهة أخرى يرون أن هناك طوراً ثالثاً غير طور الايمان والتعقل هو طور أو درجة الرؤية أو المكاشفة . ولهذا يقول القديس «أنسلم» العقل الذي تملكه

في هذه الدنيا وسط بين الايمان ورؤية الله . معنى هذا أننا نؤمن أولاً ثم نصعد من الايمان إلى درجة التعقل . ثم يلي التعقل المكاشفة أو الرؤية أو المعاينة . وما ذهب إليه القديس أنسلم يمكن أن يفسر كالآتي :

ا ـ هناك أولاً الايمان أو المعرفة الايمانية ، فإذا ظلت هذه المعرفة داخل دائرة الايمان فإن صاحبها سوف يكون في هذه الحالة مؤمناً فحسب دون أن يكون فيلسوفاً .

ب ـ أما إذا فهم المرء أو تعقل ما آمن به ، فإنه في هذه الحالة يصبح فيلسوفاً . فالفيلسوف هو الذي يجعل من الحقائق النقلية أو الحقائق الدينية حقائق عقلية .

ج ـ على أن هذا الفيلسوف إذا كان قد أخذ هذه الحقائق الدينية من خلال المسيحية جاعلاً إياها حقائق عقلية أو مبرهناً عليها بالعقل ، فإنه من ثم يصبح فيلسوفاً مسيحياً .

فالفيلسوف المسيحي هو الذي يقر بعقله الحق الذي جاءت به المسيحية . أو بعبارة أخرى هو الذي يرى بعقله ما آمن به من قبل في المسيحية «إن المؤمن بمقدار ما يقيم إيمانه على اقتناع يظفر به بواسطة الايمان ، يظل مؤمناً بسيطاً وخالصاً أنه لم يطرق بعد أبواب الفلسفة ، لكنه حين يجد من بين معتقداته مجموعة يمكن أن تصبح موضوعاً لعلم ، فإنه يصبح عندئذ فيلسوفاً . أما إذا كان يدين للايمان المسيحي بهذه البصيرة الفلسفية فإنه يصبح فيلسوفاً مسيحياً»[1] .

---

(١) جلسون ص ٦ .

أما بعد :

فإننا وإن كنا نقول بأن الفلسفة لا دين لها ، إلا أننا نرى من جهة أخرى أن معرفة دين الفلاسفة أمر مهم. فمن المهم أن أعرف ما إذا كان هذا الفيلسوف يهودياً أم مسلماً أم مسيحياً ، لأن الدين من شأنه أن يصقل العقل وأن يحدد مساره : شعر العقل بذلك أم لم يشعر .

فالعقل بلا شك مدين بقدر هائل من المعرفة للوحي ، وسوف نلاحظ ذلك في حديثنا الآن عن بعض فلاسفة العصور الوسطى الذين سوف نمهد لهم بالحديث عن بونافنتورا.

وكتبه ، كامل محمد محمد عويضة

جمهورية مصر . المنصورة . عزبة الشال ـ
ش جامع نصر الاسلام


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بونافنتورا
(١٢٢١ - ١٢٧٤)

١ ـ مولده :

ولد القديس «بونافنتورا» في إيطاليا عام ١٢٢١ م وبعد أن شب هذا الشاب النابه توجه إلى فرنسا عام ١٢٣٨ حيث بدأ دراسته الجادة هناك على يد أحد الرجال المشهورين حيث مكث معه ما يقرب من السنوات السبع ثم توجه إلى جان دولاروشيل في الفترة ما بين ١٢٤٥ ـ ١٢٤٨ م حيث بدأ بعد ذلك مرحلة الأستاذية حيث بدأ حياة التدريس ابتداءً من عام ١٢٤٨ م حيث نال شهرة واسعة»[١] .

٢ ـ دعوته إلى المسيحية :

ونحن نعلم بعد ذلك أنه تجول ما بين ألمانيا وإيطاليا وفرنسا وذلك بقصد الدعوة إلى المسيحية ومحاولة تفسير ما غمض منها والدفاع عنها ومع أن جامعة باريس قد منحته الدكتوراه إلا أنه لم

(١) فلسفة العصور الوسطى المسيحية للدكتور عون .

ينتظم في التدريس بها بل كان ينتدب إليها أحياناً وقد تمخض عن ذلك كتابه المباحث في الأيام الستة ثم نعلم بعد ذلك أن بوناڤنتورا عين في أواخر حياته كاردينالاً ، إلا أن ذلك لم يستمر طويلاً حيث توفي بعد تعيينه بشهور قليلة فقد مات صاحبنا عام ١٢٧٤ عن ثلاث وخمسين سنة .

أما عن أهم أعماله فنجد شرحه على «أحكام» بطرس اللومباردي ورسالة «رحلة العقل» وكذلك «ارجاع الفنون إلى اللاهوت» .

أما عن فلسفة بوناڤنتورا فهي إلى الوجدان أقرب منها إلى العقل . فهو يميل إلى أفلاطون بقدر ما يبتعد عن أرسطو وهو يجعل العقل دائماً في خدمة الدين ويطالبه بأن يلجأ إلى الدين كي يستمد منه العون والهداية وأن يكرس (العقل) كل جهده للدعوة إلى الدين والتكمل به أما مهمة الدين نفسها عند بوناڤنتورا فهي الاستشراف نحو العالم الروحاني حيث الوصول والاتصال . ولا ينبغي للمرء أن يتشبث بالعقل في كل آن . لأن من شأن ذلك تشويه الدين عند بوناڤنتورا حيث يرى أنه بمجرد أن ينظر المرء إلى نفسه أو إلى العالم المحسوس فسوف يجد الله مباشرة فمعرفة الله أمر يخبره كل إنسان بحدسه مباشرة وسوف يتضح ذلك كله من خلال عرضنا جوانب فلسفته .

٣ ـ مشكلة المعرفة :

مشكلة المعرفة هي مشكلة النفس الانسانية في المقام الأول ، وأقصد هنا النفس الناطقة بطبيعة الحال التي هي العقل . ويرى

القديس فنتورا أن العقل الانساني ينقسم قسمة اعتبارية إلى نوعين : عقل أدنى وعقل أعلى وذلك في محاولة منه لتفسير العالمين المحسوس والمعقول .

فهو يرى أن النفس الانسانية تتجه بعقلها الأدنى نحو المحسوسات الخارجية وتتجه بعقلها الأعلى نحو المعقولات التي لا شبيه ولا نظير ولا ند لها في العالم المعقول .

ويرى بوناڤنتورا أنه ليس صحيحاً أن كل ما لدينا من معرفة حاصلة للنفس من جراء اتصالها بالعالم المحسوس صحيح أن لدى النفس معقولات حصلتها أو إن شئت جردتها واستخلصتها من العالم المحسوس وهذه يمكن أن ترد إلى العالم الخارجي لكن ثمة معقولات أخرى يصعب على المرء أن يجردها أو يحسها في الخارج وهذه الموجودات يرى أنها تنتمي إلى العقل الأعلى حيث أنها بطبيعتها مجردة .

ولا شك أن موضوع العقل الأدنى في هذه الحالة يختلف عن موضوع العقل الأعلى فالعقل الأدنى موضوعه مادي محسوس متغير . غير ثابت أما موضوع العقل الأعلى فإنه ثابت باق لا يتغير ولا يتبدل لأنه عال على الزمان والمكان وهو يتعامل مع الكلي لا مع الجزئي ومن شأن الكلي كما نعلم الخلود والبقاء .

ويضيف بوناڤنتورا إلى ذلك أن مبادىء العقل الأدنى تكون مكتسبة من الخبرة ومن التجربة أما مبادىء العقل الأعلى فإنها تكون أولية سابقة على كل تجربة ولهذا يجب احترام هذه المبادىء احتراماً ضرورياً لأنها مبادىء أولية مبادىء فطرية يجب

احترام المبدأ الأولي (الله) فهو كل شيء ويجب تصديق الله الحق بالذات ويجب إيثار الخير الأعظم على كل خير هذه المبادىء يدركها العقل في النفس حالما يتوجه إليها فهي فطرية اطلاقاً وهي أعلى من النفس يحكم بها العقل ولا يحكم عليها وليس أعلى من النفس سوى خالقها فهذه المبادىء مطبوعة في النفس عن الله ودالة عليه[1] .

ومن هنا آمن بوناڤنتورا بدليل العلم على وجود الله . لأنه رأى أن وجود الله فطري في النفس الانسانية وهذا الوجود الالهي هو الأساس الذي تقوم عليه كل أفعالنا وإذا شئنا الدقة قلنا : نحن لسنا في حاجة إلى إقامة البراهين على وجود الله بل نحن في أشد الحاجة إلى تفسير حقيقة الوجود الفطري لله داخل كل نفس من نفوسنا فوجود الله ليس في حاجة إلى البرهان ولكنه في حاجة إلى التعليل والتفسير .

الله إذن موجود في فطرة كل منا ولهذا كان هو كل شيء بالنسبة إلى بوناڤنتورا وبسبب ذلك رأى أن كل أفعالنا تتجه في النهاية نحو الله فنحن نسعى إلى السعادة الحقة وكل أفعالنا ليست إلا وسائل ومناهج وطرق نسلكها لكي نحقق في نهاية المطاف سعادتنا وهو يرى أنه إذا حللنا كل فعل نقوم به لوجدنا أنه ينتهي إلى الله .

ويرى بوناڤنتورا أن الحس والعقل كثيراً ما يعتريهما الخطأ . لأن ما يدركه الحس (المحسوس) وما يأخذه عنه العقل متغيراً منقلباً وهذا هو سبب الخطأ الذي يصيب الانسان وهو يرى أن

(١) انظر كرم ص ١٣١ .

وجود هذا الخطأ أو بتعبير آخر وجود هذا التغيير دليل وإشارة على وجود حقيقة ثابتة خلف هذا التغيير لذلك ينبغي في كل علومنا ومعارفنا أن نقيم الحقيقة على ما به تشارك هذه الموجودات في الله بمعنى أن الموجوادت تضع نصب عينها في حالة تغيرها وتبدلها الله كهدف تسعى نحوه وهي من هذه الجهة تجتمع على حقيقة واحدة هي الله .

لكن السؤال الآن : هل بوسع العقل أو بمعاونة الحس له أن يصل إلى الحق إلى الله هل يستطيع العقل أن يفهم النقل وباختصار ما هي الصلة بين العقل وبين النقل ؟

٤ ـ الايمان والعقل :

غاية العقل الوصول إلى اليقين وهي بعينها الغاية التي يسعى إليها النقل فالهدف مشترك بين كل من الفلسفة والدين لكن الاختلاف يبدأ من نقطة الانطلاق فالدين يبدأ من حيث تنتهي الفلسفة والفلسفة تبدأ من حيث ينتهي الدين الفلسفة تبدأ سعيها خطوة خطوة نحو الحقيقة بينما الدين يبدأ بتقديم هذه الحقيقة كلها دفعة واحدة للإنسان ثم تأتي بعد ذلك مرحلة التعقل تعقل هذا الدين .

والقديس ڤنتورا بوصفه رجلاً مسيحياً آمن بالمسيحية جعل البداية للدين . فالدين عنده أقدم من العقل بمعنى ما. لكن هذا الدين يستخدم الحجج التي يستخدمها العقل فيما بعد ولهذا قلنا أن الاختلاف هو في نقطة الانطلاق فحسب. خاصة وأن ڤنتورا لا يفرق بين العقل وبين الدين كما ذهب من قبله أوغسطين إذ أن

مهمة الايمان تثبيت وجوده من خلال إدراك العقل له بأدلته وبراهينه وعلى العقل أن ينشد الايمان فلا غنى للعقل عن النقل ولا وجود للنقل بدون العقل .

وبونافنتورا يرى أن العقل الانساني نور إلّهي وهو قبس نور الله وهو أشبه برسول إلهي داخل الإنسان من مهامه حث الانسان على النظر والاستدلال وبلوغ النور الإلهي ولهذا يرى ڤنتورا أن العقل بوسعه أن يدرك الحقيقة الإلهية لكنه عاجز عن الإحاطة بها بمفرده فقد يصل إلى أعتابها وقد يدرك قدراً محدوداً منها وقد لا يدرك شيئاً منها كلياً .

ويستشهد ڤنتورا على عجز العقل وحاجته الشديدة والضرورية إلى سلطة الوحي بكل من أفلاطون وأرسطو فقد ولى الأول عقله تجاه السماء بينما نظر الأخير إلى الأرض . أفلاطون أدرك قدراً من الحقيقة بينما أرسطو لم يبلغ شيئاً. ومن هنا كانت أخطاء أرسطو الجسيمة فيما يتعلق بإنكار الخلود والعناية الإلهية والكفر بفكرة خلق العالم وانكار الحرية الانسانية. . إلخ . أما أفلاطون فقد استطاع أن يدرك عالم المثل (أو إن شئت الصور التي هي أفكار الله عند أنسلم) ويعترف بمفهوم الألوهية وبفكرة الصانع لكن أفلاطون عرض كل هذه الأراء التي لا بأس بها بطريقة مشوشة تدل على عجز العقل في المقام الأول عن بلوغ الحقيقة وإدراكها لذلك فإن العقل حينما ينزل إلى هذا الميدان وحده لا يستطيع أن يصل إلى الحقائق الرئيسية فنحن نضيف إلى الفلاسفة أمثال أفلاطون شيئاً من الامتياز لأنهم وصلوا عن طريق الاشراق الإلهي إلى بعض الحقائق ولكنهم عجزوا عن الوصول إلى كل

الحقائق . فقد وصل أفلاطـون إلى فكرة الله ولكنـه قصد في ذكـر صفـاته ومعنى ذلـك أنه لم يستطع أن يصل إلى حقيقـة الله كاملة وهذا هو المطلب الأخير فإن لم ندركـه فمعنى ذلك القضـاء على الخطوات الأولى التي وصلنا إليها فما لتلك الخطوات من قيمة إلا باعتبارها مؤدية إلى الخطوة الأخيرة ألا وهي إثبات وجود الله وبيان صفاته .

فلا بد إذن من أن نهيب إلى جـانب العقل بـالنور الإلهي وهـو نور الوحي أو العقل(١) .

على أن القـديس أنسلم لم يفهم العقـل كسلطة متميـزة عن القلب والالهام فقد مزج بينه وبين الوجدان الصـوفي (أو البصيرة) وهـو قد أوضـح أن الهدف من النـظر العقلي خـلال رحلة العقـل الطويلة الشاقة هو الحصـول على السعادة التي أوضـح أنها لا تتم للمـرء إلا من خلال طـابور طـويل يبـدأ أول مـا يبـدأ بـأن يكـون الإنسـان فاضلاً ولن يتم له ذلـك إلا إذا تخلص من الخطيئـة وهذه لا تتم إلا عن طـريق تطهيـر النفس ومجاهـدتها وعـلامة التـطهيـر حصول الفضائل ورسوخها في النفس وبعد أنْ تثبت هذه الفضائل وتصيـر ملكة لـدى صاحبهـا تـأتي النعمـات الإلهيـة أو المـواهب اللدنية من قبل روح القدس إذ أنها لا تحصل إلا لمن يستحقها لا تحصـل إلا لأفاضـل الناس وبعـد هذه النعمـات الربـانية تحـدث المعاينة والمكاشفة والعناق كما يقول الصوفية .

وكمـا هـو مـلاحظ نجـد أن روح القـدس في منحهـا لهـذه

---

(١) انظر د . بدوي ص ١٠ .

المواهب تعطيها أولاً الى المؤمن الساذج ثم تهبها إلى رجل الدين وأخيراً تهيىء رجل الدين لأن يتلقى الفيوض الالهية عن طريق التصوف وهنا لا نجد للفيلسوف مكاناً بين هذه الدرجات فهل معنى هذا امكان اكتفاء الفلسفة بنفسها واستغنائها عن ماهيات الفيض السانح للقداسة ؟ أو معناه أن الفلسفة واللاهوت شيء واحد ؟ هذا الشطر الأخير هو رأي القديس بوناڤنتورا .

لأن الفلسفة لا يمكن أن توجد في رأيه دون أن تكون متجهة في بعثها نحو الله . هذا لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده بل لا بد من مدد يستمد من اللطف الالهي(١) .

وكأننا قد وصلنا بهذا إلى عين النتيجة التي انتهى إليها القديس أوغسطين حينما تحدث عن الايمان الذي ينشد العقل وعن العقل المؤمن المهتدي بضوء العقل . ولهذا فلا غنى للواحد منهما عن الأخر وإن كانت حاجة العقل إلى النقل أشد من حاجة النقل إلى العقل لأن ڤنتورا يرى أن النقل أعلى مرتبة من العقل فضلاً عن أنه هو المبدأ وهو النهاية . فبالايمان بدأ طريقه وبالايمان أيضاً يريد أن يختتم هذا الطريق أي أن مهمة العقل أن يدور في فلك النقل ويستكشف مسالكه .

٥ ـ براهين وجود الله :

قبل أن نتحدث عن أدلة وجود الله عند القديس بوناڤنتورا لا بد من أن أشير إلى أن بوناڤنتورا يرى أن معرفة الله معرفة فطرية وأن الله ليس في حاجة إلى برهان أو دليل لأن وجوده أوضح من أي

---

(١) بدوي ص ١٠٢ .

وجود آخر يمكن أن يستند إليه لاثبات الوجود الالهي وكل هذا أمر جارى فيه بوناڤنتورا العقيدة المسيحية وآمن بما جاءت به غير أن بوناڤنتورا ذهب إلى أن هناك بعض الكافرين بوجود الله . ومن هنا كانت براهينه أقرب إلى محاولة ازاحة هذا الكفر العارض من نفوس هؤلاء . منها إلى إيجاد دليل لا يستند أساساً إلى النقل ولذلك نجد أن بوناڤنتورا قد ركز هنا وبصفة عامة على الأسباب التي تؤدي إلى جحد الوجود الالهي .

وقد ذكر في هذا الصدد :

١ ـ أنه ينبغي أن نتنبّه إلى أننا لا نحيط علماً بالله ولكنا ندركه فحسب فلا يوجد موجود يحيط علماً بالله إلا الله نفسه أما نحن فمن الواجب أن نقتصر على ادراكه فحسب كي لا نحمل أنفسنا ما لا طاقة لها به .

٢ ـ وعلى ضوء هذا العلم البشري الناقص لا ينبغي لنا أن نستنتج من بعض الأحداث التي تصيب العالم بالأضرار أو أن نستنتج من بعض الكائنات المشوهة في خلقتها عدم وجود مدبر لهذا العالم أو أن نقول بانتفاء العناية الالهية .

٣ ـ كذلك لا ينبغي لنا أن نثق في العقل ثقة مطلقة وبغير مبرر فنقول أن ما يقول به الحس والعقل هو كل شيء وأن ما ينكره الحس والعقل لا وجود له ذلك أن الوجود ليس قاصراً ومتوقفاً على مدارك الإنسان فحسب كما أنه ليس هو العالم الحسي الذي يبدو لنا ، بل هناك وجود آخر معقول قد لا ننتبه إليه ومن هنا كان موقف بوناڤنتورا من العقل وصلته بالعيان أو الحدس الصوفي فقد

اقترب في نهاية المطاف من الاتجاه الصوفي بقدر ما ابتعد عن الاتجاه العقلي الصارم .

٤ ـ الأمر الرابع الذي ينبه إليه پوناڤنتورا ويحذرنا منه هو محاولة تشبيه الله وتمثيله بأي كائن من الكائنات المنظورة. وهنا نجد أنه من الخطأ الفاحش أن نتصور الله على غرار تصوراتنا الحسية . إذ من شأن مثل هذه التصورات الفاسدة أن تحول بين المرء وبين الادراك الحق للوجود الالهي .

٥ ـ أضف إلى ذلك أن پوناڤنتورا يريد أن ينبه إلى الفرق الذي كثيراً ما يقع فيه فريق من الناس بين اللامتناهي من ' 'حية المادية وبين اللامتناهي من الناحية الروحية فهو أولاً يرى أنه لا يوجد شيء مادي لامتناهي . وحتى لو فرض وجود هذا الشيء المادي اللامتناهي فإن العقل الانساني يعجز عن نيله وادراكه أما اللامتناهي من الناحية الروحية (الله) فيرى پوناڤنتورا أنه نظرا لبساطته فإنه موجود في كل الوجود بحيث إذا أدركناه ، في جهة نكون قد ادركناه كله .

بعد هذه الاشارات والتنبيهات من جانب پوناڤنتورا والتي لا بد من أن نضعها في الحسبان ونحن نعالج أدلة وجود الله، يبدأ الرجل سرد هذه الأدلة .

١ ـ يقوم البرهان الأول عند پوناڤنتورا على أساس أن وجود الله وجود فطري فينا ، لاحظ التناقض بين وجود الله الفطري ومعادلة اثبات وجود الله الذي يتضمن عدم وجوده في الفطرة فهو يرى خلال رسالته رحلة العقل أن الغاية القصوى طلب الحكمة

والسعادة والمعاينة والمشاهدة. . . وكل هذه أمور تنزع إليها النفس الانسانية بفطرتها ولا يمكن لنفس أن تنزع بفطرتها نحو شيء لا وجود له . معنى هذا أن الدوافع الفطرية لبلوغ السعادة وإدراك الله تتضمن وجود الله ذاته . هذا هو برهان بوناڤنتورا الأول على وجود الله . وهو برهان خلط فيه بين الماهية وبين وجود هذه الماهية (كما حدث مع أنسلم) وليس المطلوب عندنا هو إثبات الماهية ولكن المطلوب هو إثبات الوجود الفعلي الواقعي بهذه الماهية لأنّا نرى أن الوجود شيء آخر لكن بوناڤنتورا كان متسقاً مع نفسه لأنه يرى أن ماهية الله عين وجوده وأن وجود الله عين ماهيته لكن كيف له أن يثبت ذلك هذا هو المشكل .

٢ـ البرهان الثاني : يعتمد بوناڤنتورا أيضاً على ما لدينا من آراء وأفكار فطرية عن الواحد والمحرك الأزلي والبسيط والخالد. . . إلخ هذه أفكار توجد لدى كل منا لكنه لا ينتبه إليها إلا من خلال هذا العالم المحسوس ولهذا فإن برهان بوناڤنتورا هذا يعتمد على النظر في هذا العالم المحسوس والارتقاء منه إلى العالم المعقول فهذا العالم به ركون وفساد وبه حركة وتغير وبه انتقال وسكون. . .

وكل هذا يشير في نهاية الأمر إلى الوجود الإلهي فالتغير لا بد أن يستند إلى شيء ثابت هو الله والحادث يشير إلى الباقي والمتناهي يحيل إلى اللامتناهي والحركة تشير إلى المحرك. هنا في هذا البرهان يرى بوناڤنتير أننا لا نبدأ من العالم المحسوس كما تخيل للبعض ولكنا انطلقنا من العالم المحسوس ولدينا أفكار

وتصورات عن العالم المعقول لأن ذلك العالم المحسوس، لا وجود له إلا بهذا (العالم المعقول) بعبارة أخرى أن صفات الله فطرية في النفس أما صفات الأشياء فمكتسبة ولهذا فإنها حادثة بينما الأخرى قديمة قدم النفس الانسانية أي أنها توجد لدى المرء قبل نظره في الأشياء لكن قد يفوته أو يغيب عليه وجودها لديه فيعتقد أنها حادثة في نفسه بعد تأمله في هذا الكون والخروج منه إلى ما وراءه يقول عبد الرحمن بدوي ص ١٠٧ يجب أن نلاحظ أن القديس بوناڤنتورا وإن كان قد استخدم هذا البرهان الحسي فإنه لم يستخدمه ليشتغل بمحسوسات بل ليشتغل بمعقولات أيضاً .

ذلك أن المعقولات في نظر بوناڤنتورا سابقة على المحسوسات ولا وجود للأخيرة من ناحية المعرفة إلا بوجود الأولى . فنقطة البدء هنا هي المعقولات وليست المحسوسات . ذلك لأنا إذا قلنا بالحدوث أو التركيب أو بالتغيير فإنا لا نقول بهذا كله إلا بوصفه مقابلاً لصفات إيجابية موجودة في عقلنا من قبل هي صفات القدم والبساطة والثبات . فهذه الصفات الإيجابية أسبق في الوجود وفي الذهن من الصفات الأخرى . فيقوم هذا البرهان إذن على المعقولات وليست المحسوسات نقطة بدء مطلقة كما سيقول القديس توما فيما بعد .

البرهان الثالث الذي يسوقه بوناڤنتورا كشاهد صدق على وجود الله هو البرهان الانطولوجي الذي قال به من قبل أنسلم : فهو يرى أن قولنا «الله موجود قضية تحليلية وليست قضية تركيبية وهي قضية أولية بمعنى أنها أقرب إلى البديهيات أو المبادىء الأولى التي لا

يحتاج فيها الإنسان إلى استدلال أو برهان فإذا قلت الله موجود فإن الوجود لا يضيف شيئاً جديداً إلى الله. فالمحمول هنا متضمن في الموضوع . بل يكفي أن أقول «الله» حتى أدرك أنه موجود .

وقد صاغ هذا الدليل على الوجه التالي .

إذا كان الله هو الله فالله إذن موجود .

ولكن الله هو الله .

إذن الله موجود .

هذا الدليل يستند كما أشرنا من قبل إلى أن وجود الله ضروري ضرورة مطلقة . وهو فطري في النفس ولا يمكن للنفس مهما كانت جاهدة أن تنكر وجود الله لكنها كثيراً ما تقع فريسة لبعض التصورات الخاطئة ويستند هذا الدليل أيضاً إلى أن الماهية الإلهية عين الوجود . ولهذا ليس ثمة داع لبيان كيفية الانتقال من الماهية إلى الوجود فليس هذا انتقال من شيء إلى شيء آخر بل إني أنظر إلى الله بحسب اعتبارين متمايزين فحسب ألا وهما الوجود والماهية لكنهما في الحقيقة موجود واحد هو الله .

٦ ـ الصفات الالهية :

يتابع القديس بوناڤنتورا شرحه العقلي لعقيدته التي آمن بها من قبل وقد تجلى ذلك في أدلته على وجود الله وفي الصلة بين العقل وبين النقل وهنا في مشكلة الصفات الإلهية تتجلى هذه العقيدة ويتضح منها إلى أي حد طوع بوناڤنتورا العقل في خدمة الدين .

فهو يرى في البداية أن الله مباين لسائر المخلوقات من جهة أنه معقول خالص . ومن شأن هذا الكائن المعقول الخالي من كل عنصر مادي أو على حد تعبيره الله الذي هو «روح خالصة وحقيقة عليا» أن لا تتمايز فيه الجهات . وهو هنا يتابع سلفه حينما قرر أن الصفات عين الذات ولا فرق بين الذات وصفاتها . فالله من صفاته العلم والقدرة والارادة والحياة وغيرها. وما يميز الله ويمتاز به هو أنه أولاً يعقل ذاته بذاته وأن العقل والمعقول عنده أمر واحد وحقيقة واحدة . والمعقول من الذات الإلهية لا يضيف علماً جديداً إلى العاقل منه . والعاقل منه لا يفيد أمراً جديداً لم يكن له لأن المعقول هو العقل فكيف يضيف الموجود إلى نفسه علماً جديداً بنفسه من نفسه !! فعلم الله ماهيته ، وماهية الله علمه ومن ماهيته أنه عاقل نفسه بنفسه ولنفسه ولهذا فإن الصلة هنا بين العاقل وبين المعقول صلة هوية كاملة .

لكن يحدث أن ينشأ من خلال تعقل الذات لذاتها صورة مشابهة للذات من خلال عملية التعقل لأن الإدراك كما هو مفهوم حصول صورة المدرك في الذات المدركة فإن يعقل الله ذاته معناه أن يحصل على صورة ذاته بذاته وهذه الصورة ليست هي الذات وليست أيضاً غير الذات وإنما هي صورة مشابهة للذات . ولهذا فثمة فرق بين الذات وبين الصورة المشابهة للذات وهذا الصورة المشابهة للأصل هي الابن والكلمة. . فالله حين يتعقل ذاته تصدر عنه صورة معقولة مشابهة لذاته هي «الكلمة» وليست هذه الكلمة تعقلاً فقط أي ليست عقلية خالصة ولكنها إلى جانب ذلك إرادة الله وعلمه وقدرته على الرغم من أن هذه القدرة لا تتحقق

كلها وعلى ذلك فليس «الابن» أو ليست «الكلمة» فعلاً لله باعتبار أنها تعقل الله لذاته وتعقل الله لذاته هو فعله وجوهره بل إرادة الله أيضاً لخلق الأشياء وقدرة الله أي تحقيق هذه الإرادة. ومن هنا فإن «الكلمة» هي أولاً ، الذات باعتبارها فعلاً وهي ثانياً : العلم وهي ثالثاً الإرادة وهي رابعاً(١) .

عن طريق الكلمة إذن نستطيع أن نفهم الصفات الإلهية ونستطيع أيضاً أن نفهم العالم وتكونه .

والكلمة التي هي الإبن عند بوناڤنتورا تعني العلم الإلهي فقد رأينا أن الذات العالمة هي الذات المعلومة ورأينا أن طبيعة العلم حصول صورة المعلوم لدى العالم أو انطباع صورة المعلوم لدى العالم وقلنا أنا لسنا بصدد تمييز جوهري أو أساسي هنا بين موضوع العلم وبين العالم لأن المعلوم هو العالم . على أن إدراك المعلوم للعالم ليس إلا حدوث العلم لله والعلم هو صورة الشيء والصورة ليست هي الذات لكن لا وجود لها من دونها ورغم أنها ليست هي الذات إلا أنها ليست مباينة البتة لها لذلك قلنا أنها مماثلة ومشابهة . هذه الصورة المماثلة والمشابهة هي الابن. فالله يعلم ذاته وبعلمه ذاته تحدث الصورة أي يحدث الابن أو الكلمة والمقصود بالكلمة هنا هو ما يعبر به الله عن ذاته . ولهذا فإنه من ثم يكون قد عبر عن ذاته بولادة الابن أو حدوث الابن ومن خلال ادراك الابن الأب وعلمه به توجد الموجودات كلها معنى هذا أن الكلمة أو الابن أو العلم الالهي يحمل بين طياته

---

(١) القدرة ص ١١١ .

صور الموجودات كلها . لكن رأينا أن هذه الصور ترجع إلى صورة الذات في المقام الأول فما هو السبب إذن وأصل الصورة واحد في كثرة المشاهدة .

هنا سوف نرى أن بوناڤنتورا يقول بأن تعدد الصور أو تشخصها لا يرجع إلى حقيقة الصورة كصورة ولكنه يرجع إلى المادة فالمادة هي مبدأ الفرادانية والتعدد والكثرة .

معنى هذا أن الأشياء بمعنى ما موجودة بوجود الذات الإلهية. فإن كان الله عالماً بذاته من الأزل وهذا يعني الابن أو الكلمة فإن الكلمة أزلية أزلية الله لكن هذه الكلمة تتضمن أو تشمل صور الموجودات أي أن الموجودات أزلية في العلم الالهي .

ونستطيع أن نميز ، تمييزاً اعتبارياً بين ثلاثة مراحل :

١ ـ تصور الله لذاته في المقام الأول وقد يكون ذلك من قبيل الكلام النفسي[١] .

٢ ـ تحقق الكلمة التي هي الابن وذلك بحدوث صورة الذات للذات عن طريق المشابهة الأولى أو المشابهة في أقصى درجاتها فالابن ينشأ من تصور الله لنفسه لذلك فإن الابن مماثل للأب إلى أقصى درجات المماثلة .

٣ ـ وهذه الصورة الأولى المشابهة للذات إلى أقصى حد تتضمن جميع الأشياء . أي أن علم الأب للابن يتضمن جميع الموجوادت . فالابن أو الكلمة هو العالم بمعنى ما . لأن علم الله

---

(١) فلسفة العصور الوسطى المسيحية للدكتور فيصل بدير عون .

يعني القول بوجود الأشياء أو بتعبير أدق بإمكانية وجود الأشياء وأن لم تكن قد وجدت وتحققت بعد .

ومن الواضح أن الزمان لا مجال له هنا بالنسبة للعلم الالهي لأن الله يحصل علي علمه من ذاته ولا يحصل عليه من الأشياء . فلو أنه كان حاصلاً على علمه من الأشياء لكان علمه ـ حينئذ ـ حادثاً بحدوثها . أما وقد أدرك ذاته بذاته من ذاته ومن حيث أن ذاته موجودة دائماً لا في زمان . فإن حصول صورته لذاته أمر يتم لا في زمان .

لذلك فإن علم الله ثابت خالد لا يتغير . فالله والذات والابن والكلمة والصورة الأولى المشابهة للذات كلها خارجة عن الزمان وعالية عليه ولا نستطيع أن نتصور الله إلا وهو في حالة تعقل لذاته وحالة التعقل تعني حصول العلم فعلم الله أزلي إذن . وإذا كان الله عالماً وهو كذلك فإنه أيضاً متصف بالقدرة والإرادة : الارادة لتخصيص الممكنات والقدرة لإخراج هذه الممكنات (المعلومة) إلى حيز الوجود الخارجي والارادة والقدرة من شأنهما تحقيق الكلمة تحقيق العلم الالهي(١) .

وقد أثيرت تساؤلات بشأن القدرة الالهية والارادة كتلك التي أثارها من قبل المسلمون ! من هذه التساؤلات هل خلق الله العالم ليضيف إليه كمالاً أم لا ؟ ذلك أن الله قبل أن يخلق هذا العالم يختلف من جهتنا على الأقل عنه بعد ايجاده العالم خاصة

---

(١) المصدر السابق .

وأن الفعل خير من عدم الفعل والوجود خير من العدم .

وثمة تساؤل آخر : كيف نقول أن الله هو الكل وأنه موجود في كل مكان دون أن يكون موجوداً في مكان بعينه ؟ ألا يعني الخلق تمايز المخلوقات عنه ؟

ألا يعني وجودها تمييزها ومن ثم لا يكون الله حالاً معها ، ثم لماذا الخلق الآن ولم يكن قبل أو بعد . . . إلخ

تساؤلات كثيرة تعرض لها بوناڤنتورا وكان حله حلاً وجدانياً وليس حلاً فلسفياً كما سنرى .

لأن الرجل أعلى من شأن البصيرة والوجدان إلى حد كبير ولم يفهم العقل إلا من خلال هذا المنطق أما عن التساؤل الأول الخاص بإضافة كمال إلى الله حالة خلقه العالم فيرد على ذلك بالقول : أن الله كامل وقائم بذاته من الأزل والاستكمال يعني وجود شيء بالقوة ثم يصير وجوداً خالصاً (بالفعل) لكن الله كله وجود خالص وليس به شيء من القوة لهذا فهو كامل وهو قوة الكمال والكل ينسب في كماله إليه دون أن يرد كماله إلى كمال آخر فهو كامل بذاته وكماله واجب بوجوده الذاتي ومن ثم سواء خلق الله العالم أو لم يخلقه فلن يضاف إليه كمال من هذه الناحية لكن الكمال آنذاك يرجع إلى الموجودات التي خلقها الله يرجع إلى ما كان ممكناً ثم أضحى واجباً بالفعل هنا نجد أن الموجودات التي خرجت من دائرة العلم الالهي إلى دائرة الوجود الواقعي هي التي أفادت كمالها من الله .

إن الله عند بوناڤتورا لم يطرأ عليه شيء جديد إذ أن الخلق

بالنسبة إليه يعني تحقيق الامكانيات الخاصة به وهي امكانيات أزلية . وتحقيق الممكن لا يضيف إلى الأصل شيئاً هذا هو رأي القديس بوناڤنتورا في هذا المشكلة وهو رأي قد لا يوافقه عليه فريق من الناس إذ ينبغي أن نميز بين الله قبل إخراجه لامكانياته وبين حالته بعد تحقيق هذه الامكانيات فأن يوجد الإنسان شيء وأن يوجد الإنسان بالفعل شيء آخر .

أما أن نسوّي بين العلم الالهي قبل تحقيقه وبين المعلوم الخاص بهذا العلم بعد التحقيق فهذا أمر باطل .

أما فيما يتعلق بأن الله موجود في كل مكان وليس موجوداً في مكان بعينه فهذا معناه عند بوناڤنتورا أن الله موجود في كل مكان أقصد في كل جسم (لأن المكان يعني حلول جسم فيه إذ لا يوجد مكان بغير متمكن فيه) من حيث أن الأجسام تستمد وجودها من الله ولا وجود لها من دونه فهي مدينة بوجودها وباستمرار هذا الوجود لها إلى الله . .فالموجد بهذا المعنى مقوماً للوجود وحالا فيه أما أنه ليس موجوداً في مكان فواضح من أن أخص خصائص الله أنه لامتناهي واللامتناهي لا يعد بعد ولهذا فإنه لا يوجد في مكان أضف إلى ذلك أن كل محدود متناه ناقص وليس كذلك الله أيضاً كل الموجودات مركبة بينما الله بسيط والبسيط لا حد (أي لا نهاية له) أما بشأن مشكلة الارادة وعلاقتها بالزمان فقد أشرنا إلى أن الله عال على الزمان . ومن هذه الجهة لا يكون للزمان دخل في تحديد الارادة الالهية بل الارادة محددة من جهة العلم الالهي تحديداً قبلياً . بعبارة أخرى : إن الله أجرى سنته أن يحدث ما يحدث طبقاً لعلم إلهي لا يخطىء ولا يتغير .

ومن هنا كان ثمة اتفاق بين العلم الإلهي من جهة وبين الارادة والقدرة من جهة أخرى .

٧ ـ العالم :

في بداية حديثنا عن أدلة وجود الله عند بوناڤنتورا أوردنا بعض الأسباب المتعلقة بالتصورات الخاطئة عن الله وقد ركز بوناڤنتورا حديثه بوجه خاص على أرسطو من حيث أن فيلسوف اليونان أنكر البعث والعناية الالهية وأنكر الحرية وأنكر الصور أو المثل الأفلاطونية.. . إلخ فهذه آراء رفضها بوناڤنتورا وعاب على أرسطو انكار القول بها ذلك أن من المسائل الكبرى في المسيحية القول بفكرة الخلق الإلهي وخلود النفس والاقرار بالثواب والعقاب الذي لا مجال له إلا بالإقرار بحرية المرء .

يرى بوناڤنتورا أن العالم خلق من العدم من لا شيء وأن الزمان بدأ من بداية العالم . لهذا فالعالم بجملته حادث ويستشهد هنا على حدوث العالم بعين الادلة التي استشهد بها على وجود الله . فالحركة تدل على المحرك والتغير يدل على الثبات والمحسوس يشير إلى المعقول والحادث يشير إلى الخالد والكثرة تشير إلى التعدد وهكذا[١] .

وكما استعان العقل بالوحي في تأكيد الوجود الالهي واثباته نجد أن العقل البوناڤنتوري هنا يستعين أيضاً بالوحي في إثبات حدوث العالم وخلقه . ويستشهد هنا بوناڤتورا على قصور العقل عن ادراكه الخلق إذا اعتمد على نفسه بكل من الايليين وأرسطو

---

(١) انظر الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى للدكتور عون .

وانكساغوراس وغيرهم فلكل منهم أخطاء جسيمة : فالايليون خلطوا بين الخالق وبين المخلوق وأرسطو انكر جملة فكرة الخلق وغيرها من أفكار تعد جوهرية بالنسبة للدين . كذلك ذهب انكساغوراس إلى القول باختلاط الهيولى والصورة اختلاطاً أزلياً لم يكشف عنه إلا النوس .

العقل إذن لا بد أن يستعين بالوحي في توضيح الخلق وهنا يستعين بوناڤنتورا بالصفات الالهية لكي ينطلق منها إلى حقيقة الخلق . فالله كله علم وارادة وقدرة . . . إلخ وهو وجود مدخل خال من كل ما هو مادي . وقد بدأ الخلق من خلال ادراك الله لذاته فكانت الكلمة والتي عنها كان العالم .

هنا نجد أن بوناڤنتورا يرى أن الله كله قدرة وكله كمال ومن شأن هذا الموجود البالغ أقصى درجات الكمال في كل شيء أن يكون أثره كبيراً وبعيداً إلى اقصى حد . بحيث لا يخرج عن قدرته مقدور ممكن .

ولا يغرب عن علمه مثقال ذرة لا في السماء ولا في الأرض لذلك فإن الارادة والعلم والقدرة الالهية كلها تعم الموجودات وتغطيها ولا يوجد موجود يخرج عن هذه الصفات الالهية التي هي عين الذات في نهاية الأمر .

ويوضح بوناڤنتورا أن الله لا يكل من خلقه العالم ولا ينضب كرمه لأن الله بسيط والبسيط كما هو معروف لا ينقسم ولا يتجزأ ولهذا فإن علمه وقدرته وارادته وحياته كلها لا تتجزأ فهو يخلق العالم بكله ويريده بكله . . . فقدرته تؤثر في كل مقدور وارادته

تتعلق بكل مريد ومراد. . . ومن جهة أخرى فإن كل مقدور يستمد قدرته من الله وكل موجود يستمد وجوده منه وكل مريد يستمد ارادته منه. . . وعلى ذلك فإن الله في خلقه للأشياء إنما يخلقها خلقاً كلياً بكل قدرته فيحدث ما لا نهاية له من أنواع الوجود بمجرد فعله للخلق ولما كان الله فاعلية محضة والفاعلية المحضة قدرة مطلقة والقدرة المطلقة تنفيذ لكل الممكن ولأقصى درجة من درجات الممكن فسنضطر إلى القول بعد ذلك بأن الله يخلق أكبر مقدار ممكن من الأشياء الممكنة (بدوي ص ١٢٣) قلنا أن بونافنتورا استعان بالنقل للاستدلال على وجود الله وبيان صفاته وقلنا أيضاً أن الأدلة التي أثبتنا من خلالها أن الله خالق لهذا العالم . وفضلاً عن هذا كله فإن بونافنتورا استخدم بطريقة بارعة فكرة اللامتناهي وركز عليها مستدلاً منها على ضرورة القول بحدوث العالم وبوجود الله الخالد كمحدث له وهنا نجد من أقواله :

١ ـ أن اللامتناهي كامل بذاته لا يخرج منه شيء ولا يضاف إليه شيء فلو أن هذا العالم كان لا متناهياً لكان بهذا المعنى كاملاً لكنه ليس كذلك . فنحن نشاهد الأيام والليالي والسنين تضاف إلى زمانه . ونشاهد كذلك كائنات تخرج إلى حيز الوجود . فلو أن العالم كان لامتناهياً لاستحال علينا تفسير تجدد الأشياء .

٢ ـ إن ترتيب العالم ووجوده على شكل دون آخر وكون بعضه علة للبعض الآخر وبالجملة فإن سير العالم على سنة واحد لا تتغير ولا تتبدل يؤكد أن العالم متناه ذلك أنه لو كان لامتناهياً

لكانت الفوضى هي السائدة لأن اللامتناهي يعني عدم وجود نقطة ابتداء (انطلاق) وعدم وجود نقطة انتهاء وهذا يتضمن فقدان الترتيب والنظام في العالم . أما والعالم منظم مرتب فهذا برهان على وجود بداية له .

٣ ـ إن العالم لو كان لامتناهياً لما وصلنا إلى ما وصلنا إليه الآن . فلو أن سلسلة العلل إلى ما لا يتناهى في الماضي لعجزنا عن تفسير المعلومات الحادثة عنها الآن لأن عبور اللامتناهي (وهو هنا سلسلة العلل والمعلومات) مستحيل . فلو أن الزمان لا بداية له لما كان له نهاية كتلك التي نحددها باليوم والسنة فوجد هذا العالم أو اليوم دليلاً على متناهي الأعوام والأيام الماضية .

٤ ـ العالم ماهو سوى الله[١] . والله لامتناه فلو أن العالم كان أيضاً لامتناهياً فكان معنى هذا وجود لامتناهيين لكن اللامتناهي لا يحد ولهذا فإن الله سوف يكون هو العالم والعالم سيكون هو الله . لكن نلاحظ أن العالم أجسام محدودة متناهية فكيف يكون الله متناهياً حينئذ وقد قلنا أنه لامتناه !!! ثم إن اللامتناهي من صفاته الثبات والعالم ليس ثابتاً بل في حركة وتغير مستمرين . فكيف يتفق ذلك مع قوله لامتناهياً !! أضف إلى ذلك أن كل حركة من حركات الأفلاك حاصلة على فعل خاص بها والفعل محدد متناه ، فكيف يشمل العقل المتناهي حركات لامتناهية ويكون مصدراً لها !!

(١) المصدر السابق .

٥ ـ العالم كما نراه الآن مادي محسوس وكل مادي محسوس متناه فإذا كان العالم لامتناهياً فإنه يكون من ثم لامتناه الفعل وهذا أمر باطل لأن كل ما هو موجود بالفعل محدود فلو قلنا لامتناه لكان معنى هذا أنه متناه الفعل ولامتناه بالفعل وهذا تناقض !! صحيح أن العالم لامتناه لكن ذلك له بالقوة لا بالفعل . فقد تخرج على مر السنين موجودات لا حصر لها . غير أن كل ما هو كائن الآن محصور أي متناه بالفعل فكيف يقال أنه لامتناه بالفعل !!

يقول يوسف كرم: لما كان العالم متغيراً كان معنى ازليته ازدياد اللانهاية بدوامه وأن عدد دورات القمر مثلاً أكبر من عدد دورات الشمس اثنتي عشرة مرة وليس يعقل التفاوت في اللانهاية . ثم كيف وصل العالم إلى الآن الحاضر وليس له طرف أو ليس يمكن عبور اللانهاية ؟ ولقد كان أرسطو متجنياً على أفلاطون في نقد قوله ببدء الزمان وهو قول يلوح أنه تفرد به في العصر القديم (و) من الممتنع وجود عدد لامتناه بالفعل ولو كان العالم أزلياً لوجد عدد لامتناه من بني الإنسان ولكان يوجد الآن عدد لامتناه من النفوس الخالدة وهذا خلق فيلزم الاقرار باستحالة مساوقة العالم لله في الأزل[1].

٨ ـ حياة أوغسطين وأهم أعماله:

ولد القديس أوغسطين في منتصف القرن الرابع الميلادي (٣٥٤ م) في مدينة طاجست Tagests بالجزائر ودرس بمدرسة مدينته أولاً ثم انتقل منها إلى بعض المدن الأخرى مثل قرطاجة

---

(١) أكرم ص ١٣٤ .

التي تعلم فيها الأدب والخطابة . وكان أبوه رجلاً وثنياً أما أمه فكانت مسيحية ورعة متدينة أخذ عنها منذ الصغر حب المسيح فحسب دون معرفة تفصيلية بالمسيحية في هذه الفترة .

ولقد كان أوغسطين رجلاً مرهف الحس يجمع في داخله بين مجموعة من الصفات المتناقضة : فكثيراً ما كان يحلق بنظره في الكون وكثيراً أيضاً ما كان يعود إلى نفسه مهتماً ببدنه وباشباع ميوله الحسية . ولقد كان يتمتع مع هذا بعقل وثاب الأمر الذي جعل نفسه ميداناً لصراع عنيف لم يستطع التخلص منه إلا عام ٣٨٦ م وقد بلغ من العمر ثلاث وثلاثون سنة حيث كرس نفسه ابتداء من هذه اللحظة في خدمة المسيح والمسيحية .

ولقد كان رجوعه إلى المسيحية كما يقول والابتعاد عن كل ما عداها نتيجة لما قرأة من رسائل للقديس بولس خاصة رسالته إلى أهل رومية والتي أوضح فيها القديس أن الإنسان ابن الخطيئة لا يمكن للمرء أن يتخلص منها إلا بفضل يسوع المسيح .

وقبل أن يكرس أوغسطين نفسه للمسيحية مر بمجموعة من التيارات الثقافية المتباينة وكلها لم ترق له ولم تروي نفسه الظمآنة إلى اليقين والنور . فلقد بدأ أول ما بدأ بقراءة محاورة لشيشرون هي L'hortenius حيث أحيت في أعماقه حب الحكمة كما يقول ، ثم اتصل بعد ذلك بالمذهب المانوي . لكنه سرعان ما ابتعد عنه بعد أن مال إليه من قبل لأن هذا المذهب رغم أنه يقوم على العقل لكن سرعان ما بدأ يشكك أوغسطين فيما لديه من معرفة .

هذا إلى جانب أن العقل (المانوي) لم يستطع أن يحل كل المشاكل التي كانت تدور بخاطر أوغسطين.

ثم توجه بعد ذلك إلى روما (٣٨٣ م) حيث تعلم الخطابة هناك الأمر الذي أهله للحصول على كرسي الاستاذية لها في «ميلانو» وكان لقاؤه هناك مع امبروزيوس Ambroise حيث فتح هذا الواعظ عيني أوغسطين وقلبه على ما في المسيحية من حقائق روحية بدأت تلفت نظره وتستدعي انتباهه.

لقد عرف المسيحية من خلال «أمبروزيوس» على أنها أولاً مذهب في الخطيئة والحب واللطف. وعرفها ثانياً على أنها فكرة كلية هي فكرة الكنيسة الابدية التي ابتدأت بآدم وستنتهي بملكوت الله. وظهرت له ثالثاً بحسبانها طريقاً صاعداً ينبغي للمرء تجاوزه حتى يصل إلى سدرة المنتهى حيث يوجد الإنسان في ملكوت الله(١).

ولقد دعم هذا الاتجاه نحو المسيحية وأصله في أعماقه تلك الدراسات الافلوطينية التي طالعها في التساعيات حيث عزم في التو على الاهتمام بهذه النواحي الميتافيزيقية طارحاً جانباً الاتجاه المانوي المادي.

ذلك كله يعني أن أوغسطين وقف على الاتجاهات الفلسفية وغير الفلسفية التي كانت سائدة في عصره عرف الاتجاه الضارب في أعماقه نحو المادة كما عرف الاتجاه الذي يصعد بالإنسان إلى

---

(١) بدوي ص ١١٦.

عالم الملكوت . لقد عرف الفناء وعرف أيضاً الخلود عرف الشر ومارسه وعرف الخير واتجه إليه وقد وجد ـ بالعقل ـ تفسيراً لهذا وذاك لقد عرف الوسائل التي يمكن أن يلجأ إليها في ادراك الامور المادي منها وغير المادي ووجد أن هذه الوسائل التي يمكن أن يلجأ إليها في إدراك الأمور المادي منها وغير المادي ووجد أن هذه الوسائل تنحصر في الحس والعقل والمشاهدة أو المعاينة القلبية (الحدس) فلقد أخذ من ماني اهتمامه بالحس والعقل وأخذ من الافلوطينية والمسيحية اهتمامها بالعقل والحدس والبصيرة .

أما عن أهم الأعمال التي كتبها القديس أوغسطين فمنها ؛ ضد الاكاديميين (أو الرد على الاكاديميين) وكذلك في الحياة السعيدة وفي النظام ومناجيات (أو حديث النفس) وخلود النفس والاعترافات وفي الكنيسة الكاثوليكية والنحو والتثليث ومدينة الله الذي يعتبر من أهم أعماله ومعه كتاب الاعترافات .

٩ ـ فلسفة أوغسطين

السمات العامة لفلسفته :

قبل أن نتحدث عن فلسفة أوغسطين نرى أنه من الأفضل في البداية أن نعرض ملامح هذه الفلسفة بوجه عام إذا أن ذلك من شأنه أن يوضح لنا الكثير من جوانب هذه الفلسفة ونحن نقرأها وسوف نعرض هنا الخصائص العامة التي تغطي هذه الفلسفة دون أن نقف عند خاصية بعينها[١] .

---

(١) فلسفة العصور الوسطى للدكتور عون .

تأتي ملامح فلسفة القديس أوغسطين من واقع تجربته الحية كيف لا وقد قلنا أن من خصائص فلسفة العصور الوسطى انها فلسفة مسيحية فلسفة تهتم بالعمل تهتم بالخلاص ، لهذا كان البحث عن السعادة الهدف الذي سعى إليه القديس أوغسطين . ونحن نعلم أن السعادة كلمة غامضة نسبية : فالبعض يراها في الثروة والجاه والبعض يراها في الصحة والبعض يراها في اغتنام اللذات . . . وآخرون يرونها في الاتصال بالله . . وهكذا . ولقد أراد القديس أوغسطين أن يبحث عن السعادة الحقة السعادة الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل . وهذه السعادة الحقة لكي تكون كذلك لا بد أن تكون مرتبطة بشيء أو موجود ثابت لا يتغير ولا يتبدل ولا بد أن يكون هذا الموجود كاملاً حتى تكون السعادة الناجمة عنه هذا شأنها . وكان أن وجد أوغسطين أن السعادة بهذا المعنى لا تتحقق إلا في الموجود الأعظم. في الله وحده. فهو الثابت وهو الكامل وهو الخالد، فإذا كنا نسعى نحو السعادة الحقة وننشدها فإننا في الحقيقة نسعى نحو الله ونطلبه شعرنا بذلك أم لم نشعر لقد صنعتنا لأجلك يا رب وإن قلبنا لا يزال مضطرباً حتى يطمئن لديك[1] .

والفلاسفة في بحثهم عن السعادة ومحاولة استكشافهم الحقيقة لم يصلوا إليها كاملة بل نالوا قبساً منها واعتقدوا خاطئين أنهم نالوها كلها . ومن هنا تنشأ الأخطاء والاضاليل . إذا لا يستطيع العقل بجهده الذاتي الخالص أن يصل إلى الحقيقة المطلقة ومن

---

(١) انظر فلسفة العصور الوسطى للدكتور عون .

هنا كان في حاجة إلى من يساعده ـ ان نعمتك هي التي تجعلنا نعرف الحكمة ونتعمق فيها ـ (٢٨ ـ الكتاب السابع من الاعترافات) وفي حاجة إلى من يهديه ويكشف له الطريق ويؤمنه من مخاطره . وليس ثمة غير المسيحية هادياً ومنيراً . لأن المسيحية وحدها هي التي تقدم لنا الحكمة كاملة وتقدم لنا الله في أعظم صورة. لهذا فإن العقل عند أوغسطين وإن كان ينشد الايمان إلا أن الايمان من جهة أخرى يسبق العقل . لأن الايمان هو الحق والعقل يسعى إلى الحق بغية تعقله فأنى للعقل أن يسبق الايمان !! ماذا سيعقل آنذاك لو لم يكن الحق أقصد الايمان موجوداً .

غير أن هذه الحقيقة ذاتها في حاجة أيضاً إلى العقل كي يكشف عنها ويبين لنا أهميتها وقيمتها . ومن هنا كان الايمان عند أوغسطين يعني قبولاً عقلياً لحقائق الدين . تلك الحقائق المؤكدة بمجموعة من الشهود هم الرسل والشهداء فضلاً عن المعجزات بطبيعة الحال .

معنى هذا أن اوغسطين يرى أن العقل يسبق الايمان (لكن ليس له الأولوية عنده) ولا ينبغي للايمان أن يضيق ذرعاً بنقد العقل له لأن الايمان لن يوجد أو يستقر إلا بالعقل لكن هذه الأسبقية ليست مطلقة إذ تستطيع القول أنها أسبقية على المستوى الفردي لا المستوى الجمعي لأن الايمان من جهة أخرى يسبق العقل وينشده ويناشده الوصول إليه والتثبت منه ولهذا كان الايمان بغية التعقل والايمان هنا له الأولوية أو أن هناك قضايا إيمانية قد يعجز العقل عن البرهنة عليها بعبارة أخرى من الايمان توجد قضايا يستطيع المرء البرهنة على صدقها وصحتها وأخرى يعجز

العقل عن فهمها والتأكد من صدقها . فقد استطيع أن أبرهن على وجود الله وصفاته وخلود النفس وروحانيتها (لا ماديتها) لكن العقل يعجز عن إدراك حقيقة التثليث والفداء والخلاص وغيرها ولهذا كان الإيمان أولاً والتعقل ثانياً .

وهذا يؤدي بنا إلى القول أن أوغسطين وإن كان قد ميز من حيث المبدأ بين العقل والنص إلا أنه من حيث العمل والسلوك والاعتقاد الفعلي لم يضع هذا لتمايز بينهما بل جمع بينهما في المسيحية ففي المسيحية يتحد العقل مع القلب والنظر مع المعاينة ويرتبط القول باللسان مع الايمان القلبي وتذوب الجوارح الحسية في حضرة المشاهدة الربانية .

١٠ ـ مشكلة المعرفة :

يذكر أوغسطين أنه في بداية جهاده لمعرفة الحق قد ركن إلى الحواس واعتقد أنها المصدر الرئيسي للمعرفة كما أنه أيضاً كان يعتقد أن المادة هي كل شيء ومن ثم كانت الحقيقة لديه محسوسة وما عداها عدم وباطل لكن سرعان ما ثبت لديه أن الوجود ليس قاصراً على المادة كما أن المعرفة ليست قاصرة على الحس . فثمة وجود غير مادي إلى جانب هذا الوجود المادي المحسوس. . . قد كنت غليظ الفهم قاس القلب لا أعرف حتى نفسي فكيف يتسنى لي أن أعرفك أنت أيها الرب إلهي وكنت أظن أنه حيث لا توجد مادة لا يكون هناك إلا الفراغ والعدم وأينما كان يسرح نظري الجسدي كان يسرح نظري العقلي أيضاً وما كان ليخطر في بالي أن تكون القوى الباطنية التي تجمع إليها كل هذه التصورات ثم تبددها يلزم أن تكون متباينة عن تلك المواد التي

تجمع صورها لديها وأعلى منها مكانة من حيث لها مقدرة على جمعها وعلى تفريقها الاعترافات[1] .

الحس إذن ليس هو كل شيء وليس هو المصدر الوحيد للمعرفة حيث أن الوجود المادي ليس هو وحده الكائن المطلق في هذا الوجود . صحيح أن الحس قد يكون أول مصدر يعتمد عليه المرء لكن سرعان ما يتضح للإنسان أن هناك العقل كمصدر أهم وأوثق من الحس كوسيلة للمعرفة ولقد سبق أن ذكرنا أن من خصائص الفلسفة الأوغسطينية أن صاحبها قد ميز ووحد في آن واحد بين العقل كمصدر رئيسي من مصادر المعرفة لكن أوغسطين «المسيحي» أيضاً لم يكتف بسلطة العقل بل نادى بسلطة القلب بالنور الداخلي بالفيض الإلهي بعين البصيرة ولهذا فإنه سوف يبدأ من مشكلة المعرفة من العقل إلى الايمان أقصد إلى الالهام والإشراق الالهي وهذا يتسق تمام الاتساق مع الخاصية التي اتسمت بها الفلسفة . فقد قلنا أنه يرى أن العقل يسبق الايمان على المستوى الفردي لكن الايمان من حيث المبدأ والاولوية يسبق عنده العقل وقلنا أيضاً أنه يرى أن ثمة قضايا يستطيع العقل البرهنة عليها وأخرى يعجز عن إقامة الحجة على صدقها وصحتها على ضوء ذلك نستطيع أن نحل مشكلة المعرفة عند أوغسطين وأن نعرض رأيه فيها .

يرى أوغسطين ـ بناء على خلفيته الثقافية التي أشرنا إليها ـ أن الناس في إدراكهم للأشياء مختلفون فيما بينهم . وهذا الاختلاف

---

(١) الاعترافات ص ١١٥ من الكتاب السابع .

يجعل كل واحد منهم يشك فيما لدى الآخر من معرفة . بل إن المرء أحياناً قد يصحح بنفسه بعض ما أدركه من قبل وعقده . ولهذا يرى أن الناس وإن كانوا مختلفين فيما بينهم إلا أنهم متفقون على شيء هام وهو أنهم يشكون . فالشك هو الحقيقة الثابتة لدى الناس جميعاً . ومعلوم أن الشك يرتبط بالفرد الذي ينبغي أن يكون حياً وما يرتبط بذلك من تذكر وإرادة ونسيان ومعرفة .

وقد تنبه أوغسطين في فترة مبكرة إلى أنه لا ينبغي لنا أن نثق في الحواس . فهي أولاً خداعة من جهة ومن جهة أخرى فليس كل موجود يمكن أن يحس . بهذا كان موقفه من الحواس (لعل ذلك أيضاً يرتبط بالبدن ومساوئه من الناحية (الدينية) موقفاً عنيفاً . . . تباً لهم من معلمين ماكرين مضلين وتباً لي أيضاً !! لانخداعي فيهم باعتبار جوهر الله جل وعلا مادة : نرى صورته في جمال هذه الخلائق المحيطة بنا وقد فاتهم أنه توجد غير هذه الخلائق أرواح هي أشرف وأجمل وأنه يوجد فوق هذه أيضاً روح غير مخلوق متسام في البهاء والكمال وهو يعطي الوجود للأجسام والأرواح .

وهذا الروح هو أنت يا الله الأب الفائق في الصلاح وجمال كل ما هو جميل . . . تعساً لي ما كان أشقاني !! حيث ما اهتديت إليك بدليل العقل ورائد النطق الذي هو الفاصل بيننا وبين البهائم . لكني اتبعت الحواس وجريت وراء الجسد ، ساعياً إليك فوقعت في شرك تلك المرأة الفاجرة التي جاء سليمان بذكرها بأنها تجلس على كرسيها في باب باخورها وهي تنادي

بعابري الطريق : ألا فاقبلوا إلي وكلوا من الخبز الحرام فإنه أكثر لذة واشربوا من الماء المسروق فإنه أشد عذوبة(١) .

ولما كنت أنا فاقد اللب ، مسحوراً بدهاء الحواس تناولت من خبزها ووقعت في فخها فأردتني للهلاك أنها أغوت الكثيرين بتملق شفتيها وطرحت الكثيرين جرحى وكل من قتلته كان من الأقوياء(٢) .

على ضوء ذلك فإن أوغسطين جعل العقل من ناحيته ومعه المعلومات الحاصلة له عن الحس أو جعل الحدس في ناحية أخرى . وأوغسطين من حيث أنه مسيحي يجعل الأولوية عنده للإدراك المباشر . ولهذا فضل طريق العيان الذي تشاهد به النفس معلوماتها مباشرة ودون واسطة .

قد كان يدور في داخله صراع عنيف : نحو من يتجه وإلى من يلجأ وعلى أية وسيلة يعتمد لقد بدأ الشك يتسرب إلى نفسه في مسائل كثيرة من جراء تعدد المذاهب التي طرقها : المذهب الحسي ، المذهب العقلي (ماني) والمذهب الأفلاطوني . . . لذلك عزم على أن لا يثق في شيء إلا بعد وضوحه وضوح أن العشرة هي حاصل جمع ٧+ ٣ على حد تعبيره وقد كان هذا الوضوح منعدماً في المذاهب التي تجول بينها لهذا لم يجده إلا أخيراً في المسيحية في الايمان في المشاهدة الداخلية . يقول أوغسطين في حديثه عن تخوفه من أمبروزيوس : مع أن ما كان

---

(١) (أم ٩ - ١٤ - ١٧)
(٢) أمثال ٧ : ٢١ : ٢٦)

يقوله هـذا الحكيم لا بأس بـه يقول أوغسـطين أنه شـك في هذا الحكيم كي لا يقع فريسة له كما وقع من قبل في بعض المذاهب الأخـرى . . أنـا والحق يقـال لم أكن ممن يـذعنـون لـتعليم أمبروزيوس وإن لم أكن نافراً منـه ومنشأ تـوقفي عن الاذعان كـان خـوفي من التهور . ومن ثم صممت على عـدم الاركـان إليـه إلا عندما يتضح لي الحق وضوح سبعة وثلاثـة تساوي عشـرة . وهذا الـوضوح كنت أطلبـه في جميع مسـائـل الايمـان . وقـد كـان لي بالاعتقاد دواء لأمراض سهل المتنـاول لو كـانت بصيرة العقـل في أبسط وأسلم لأني عنـد ذلك كنت قـد تـوصلت إلى رؤيـة حقيقـة ديـانتك يـا ربي التي ليس فيهـا خلل البتـة ولا يعـروهـا تغييـر ولا نقصان أبداً .

ولكن الحال بالنسبة لي كان حـال من أسلم نفسه للعـلاج عند طبيب جاهل وهـو يخاف أيضـاً من تسليمها إلى طبيب بـارع لأني كنت أخاف من الغلط فمن ثم تحاشيت أن أتعـالج من أمـراض . ولما كان لا يتأتى لي وجود عـلاج شاف إلا من وراء الاعتقـاد كان عـدم اعتقادي معـاندة لـك يا رب أيهمـا الـطبيب الـرؤوف الـذي أعـددت دواء الايمان وصببتـه على جراح البشـر وجعلت لهم فيـه الشفاء التام . ومنذئذ أخذت أفضل تعليم الكنيسة والكاثوليكية ولو أمرتني أن أؤمن من دون برهـان لأني رأيت هذا الأمـر منها الـطف وأبعد عن الغش من أمر اتباع ماني وكـانت يدك الـرحيمة يـا إلهي تمس قلبي ، وتعده رويداً رويداً بأساليب لطيفة واضحة أمامي عدة اعتبارات كان لها الفضل في اقتناعي . . من جملة هذه الاعتبارات إني صرت أفكر في نفسي بأني قد صدقت بوجود أشياء كثيـرة من

غير أن أراها ومن دون أن أكون حاضراً وقت وقوعها نظير حوادث عديدة رواها التاريخ ومدن وبلدان وأخبار وقصص أخبرني بها الأصدقاء أو علماء الطبيعة أو غيرهم كثيرون لا عدد لهم فلو أننا أنكرنا هذه الاخبار واختبارات الغير فكيف يستقيم الحال بالهيئة البشرية . وأخيراً كنت أفكر في نفسي : بأني قد صدقت من غير شك أني ولدت من فلان أبي ، ومن فلانة أمي ولم يكن لي بينة على ذلك إلا قول الناس . فبمثل هذه الاعتبارات قد أقنعتني أنت يا إلهي بأن أسفارك المصدقة أي تصديق عند جميع الشعوب لا يصح لنا . أن نلوم الذين يصدقونها بل الذين لا يصدقونها . . . ولكن لما رأيت أننا نحن البشر لا نتوصل بقوانا إلى إدراك الحقيقة بنور العقل وحده إدراكاً تاماً بل يلزمنا لذلك الاستعانة بكتاب مقدس ابتدأت أفكر في نفسي بأنك أنت أيها الإله المدبر الوجود ما جعلت هذا الكتاب مصدقاً ومقدساً عند أهل الخافقين لغرض منك وهو أن نبحث في هذا الكتاب عنك وبه نتوصل إلى الاعتراف بك واعتناق إيمانك[١] .

لهذا كله ميز أوغسطين بين موضوع الحدس الايماني (أو الايمان الحدسي !!) وبين موضوع العقل الحسي (أو الحس العقلي) ميز بين الحقائق الابدية وبين الموجودات العارضة لكنه متنبه تماماً إلى أن هذا التمييز ليس تمييزاً حقيقياً بل هو تمييز اعتباري فحسب . بمعنى أن الله يتجلى من خلال العالم المحسوس وأن العالم المحسوس تكمن قيمته فيما يقول به من

(١) (ص ٩٣ ـ ٩٥ من الكتاب السادس ـ الاعترافات) .

كشف النقاب عن العالم الأبدي الخالد . فلولا العالم المحسوس هـذا ما أدركنـا الحقائق الأبـدية . وهـذه الحقائق الابـديـة تتجلى بمقارنتها بالموجودات العارضة . وهو هنا قد أفاد إلى حد كبير من الأفلاطونيـة المحدثـة . فالمحسـوسات ليست إلا أشبـاحاً ونسخـاً مشوهة من الحقـائق الابديـة أن المعرفـة الحسية ليست غيـر دافع وبـاعث يجعـل النفس تـدخـل في ذاتهـا لكي تكتشف الحقـائق الكامنة فيها . وهذه الحقائق هي المقياس الذي نقيس به ما ندركه فمن ناحية الحس ضروري لأنه يحثّك على إدراك الحقائق الأبدية وهذه ضرورية بالنسبـة إلى الحس لأنها المقيـاس الذي بـه نعرف حقيقة المعارف الحسية ومعنى هذا أن المعرفة الحسية والعقلية أو معرفة الحقـائق الأزلية الأبـدية متضمنتـان معاني الادراك ولا غنى بالواحد عن الآخر وذلك راجع إلى أن الاثنتين أمر واحد[١] .

وهنا تعترض أوغسـطين مشكلة هي : أن النفس فانيـة لم تكن ثم كانت ومع هـذا نقول بـأن هذه النفـس الفـانية المحـدودة تدرك الحقائق الخالدة فأنى لها ذلك ؟

وكانت إجابـة أوغسطين واضحـة وهي أن المعلول لا يمكن أن يكون علة لكل الحقائق الأزلية الأبدية التي تفوق طاقتها معنى هذا أن ثمة مصـدر آخـر لهذه الحقـائق وهذا المصـدر ينبغي أن يكون خالداً خلودها ثابتاً ثباتها . هذا المصدر هو الله . ومعنى أن تدرك النفس هذه الحقائق الأبدية معنـاه أنها مـدركة لله ذاتـه ولهذا قـال

---

(١) د. : بدوي : فلسـفة العصور الوسـطى ص ٢٤ ـ ٢٥ النهضة المصريـة سنة ١٩٦٢ م).

أوغسطين بنظرية الاشراق الالهي . فمعرفة الله معرفة فطرية . وقد تحول بعض الحجب بين إدراك النفس بمصدرها الخالد لكن هذه الحجب لا تفسد جوهر النفس أو سرعان ما ترتد النفس إلى وعيها حيث يشرق عليها بنوره وعلمه وحكمته وهي تؤكد وجود شيء هو المحدث لها . ومعنى هذا أن نظرية المعرفة تقودنا إلى نظرية الله[1] .

١١ ـ مشكلة الالوهية :

قبل أن نتحدث عن براهين وجود الله عند أوغسطين نود أن نشير إلى أن هذه البراهين كما سبق أن أشرنا تعتمد على لغة القلب أكثر من اعتمادها على العقل الخالص وهي براهين على موجود آمن به أوغسطين من قبل وسعى فيما بعد أن تعقل هذه البراهين والأهم من ذلك كله هو أن أوغسطين يشير إلى أنه لولا العناية الالهية ولولا اللطف الالهي لعجز عن إدراك الله والبرهنة عليه قد وجدت أول ما وجدت التعليم الذي مداره نعمتك الالهية وقد عرفت أن أول حركة تنبهنا إلى التماس الحكمة إنما هي من فضل نعمتك وأن نعمتك هي التي تجعلنا نعرف الحكمة ونتعمق في معرفتها . . .[2] .

بعد هذا التمهيد الذي لا بد من وضعه في الحسبان ونحن نعرض رأي أوغسطين في مشكلة الالوهية نقول :

---

(١) (د. بدوي ص٢٦)
(٢) (أوغسطين : الاعترافات ص ١٢٨ تعريب الخوري يوسف المعلم ط ٤ القاهرة سنة ١٩٧٥ م)

١ ـ ترتبط فكرة الالوهية عند أوغسطين أشد الإرتباط بفكرته عن المعرفة فقد رأينا أوغسطين يرى أن هناك حقائق خالدة ثابتة أدركتها النفس وقال بأن هذه الحقائق ليس مصدرها النفس بل هي من مصدر آخر تماثله وهذا المصدر ليس إلا الله .

هنا نجد أن أوغسطين ينتقل من فكرة الماهية إلى وجود هذه الماهية ذاتها بمعنى أنه إدراك ضرورة وجود كائن لامتناهي خالد هو موحد الحقائق الأبدية في النفس .

وهذا الكائن لا بد أن يكون موجوداً وجوداً مستقلاً عن النفس لأن النفس حادثة بينما ما لديها من حقائق أزليه « أيها الأشرار الاغرار التفتوا إلى داخلكم وانظروا في قلوبكم تجدوه فيها »[1] . . . (الاعترافات) .

والجديد هنا هو أن أوغسطين لم يفصل في الذات الالهية بين الوجود وبين الماهية فوجود الله ماهيته والماهية هي عين الوجود . وهذا الدليل يعتمد على الإدراك الفطري المباشر . إذ أننا رأينا في مشكلة المعرفة أن ثمة مصدرين العقل والحدس أو الالهام ، وهنا يأتي هذا الدليل كنوع من الادراك الفطري المباشر يأتي نتيجة ضرورية لإشراق النور الالهي على النفس حيث أنها قد أقرت حينئذ بشروقه عليها ومن ثم بوجودها بالنسبة له . فأنى لي أن أنكر وجود الشمس وقد غمرتني بنورها !! وأنى لي أن أسعى إلى البرهنة عليها وهي أوضح من كل وضوح لا بل إنني قد ألجأ إلى الشمس لاثبات الموجودات الأخرى .

---

(١) (الاعترافات ص ٦٤ الكتاب الرابع) .

كيف لا ونحن لا نستطيع أن نميز الموجودات في غيبتها . لهذا فإننا نستطيع أن نتخذ فكرة الألوهية كضامن لوجود الأشياء . وقد عبر يوسف كرم عن هذا الدليل بقوله : إن الحقائق على اختلافها يستكشفها العقل ولا يؤلفها وهو يراها ثابتة ضرورية .

وليس يفهم هذا الثبات وهذه الضرورة إلا بحقيقة قائمة بذاتها وليس العقل الإنساني تلك الحقيقة لأنه منفعل ناقص يتقدم ويتأخر فهي جوهر أسمى من العقل أي الله[1] .

٢ ـ ولقد رأينا أن من سمات الفلسفة الأوغسطينية أنها جمعت بين العقل وبين القلب بين الوحي الديني وبين البراهين العقلية لأن أوغسطين لم يكتف بالايمان فقط ولا بالتعقل فقط بل كان إيمانه ينشد التعقل وكان العقل عنده عقل مسيحي مؤمن وهذا أمر انعكس على دليله الثاني لتأكيد القول بوجود الله .

يرى أوغسطين ـ رؤية عقلية ـ أن موجودات هذا العالم تنتقل من حالة إلى أخرى ، وأن عدة صفات تعتور الموجود الواحد . وتغير الموجودات يعني أن يأخذ الشيء صورة جديدة له بل قد يأخذ صورة مضادة له ومن المعلوم أن الشيء لا ينقل نفسه من حالة إلى حالة أو بتعبير آخر ! الشيء لا يعطي نفسه الصورة الجديدة لأن هذا يعني أن يكون حاصلاً عليها وغير حاصل عليها في وقت واحد ومن نفس الجهة . وفي هذا تناقض شنيع لهذا وجب أن نسلم بوجود موجود كامل لانهائي خلف هذا الكون والفساد الظاهر أمامنا . يقول أوغسطين أن العالم نفسه بتغيره

(١) (يوسف كرم ص ٣٤)

المنظم تنظيماً عجيباً وبأشكاله البديعة يعلن في صمت أنه مصنوع .

ويقول في موضع آخر «السماء والارض تعلنان أنهما مخلوقتان إذ أنهما تتغيران ويستحيل أن يكون في غير المخلوق شيء إلا وقد كان فيه سابقاً بمعنى أن غير المخلوق ثابت لأنه إن تغير حصل على شيء لم يكن له فلم يكن غير مخلوق والسماء والأرض تتغيران فهما إذن مخلوقتان[1] .

٣ ـ كذلك نجد عند أوغسطين الدليل المعروف الآن في تاريخ الفلسفة بالدليل الغائي على وجود الله وخلاصته أن هذا العالم مصنوع على نمط معين وبعضه فاعل وبعضه الآخر منفعل وأن كل موجود فيه له دور محدد وهذا العالم بنظامه البديع وبقوانينه الثابتة ينطق كشاهد صدق على وجود الله .

يقول أوغسطين : تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال وكأنك تسائلها ولما كان من الممتنع أن تكون حاصلة على هذه القوة بذاتها فإنك تدرك حالاً أنه لا يمكن أن توجد بقوتها الذاتيه ، وفي الاعترافات نطالع قول أوغسطين يقول مخاطباً الله . . . أما أنت فإنك حي قيوم دائماً لا ينقص منك شيء وقد كنت قبل جميع الأجيال وقبل كل ما يخطر للتصور لأنك أنت رب كل شيء .

هذه هي أهم البراهين التي استند إليها أوغسطين في تأكيده

---

(١) (يوسف كرم ص ٣٣)

لوجود الله . جمع فيها كما قلنا بين منطق العقل وبين منطق الوحي بين ما رآه ببصره وما عاينه ببصيرته بين ما يراه كإنسان وبين ما عاينه كقديس .

على أننا إذا كنا قد أثبتنا وجود الله ببعض البراهين فليس معنى هذا أننا نعرفه أو أننا ندركه تمام الادراك فنحن أولاً : لا نستطيع بحال من الأحوال أن نتصور الله أو أن ندركه وحتى إن أدركنا قبساً منه فإننا لا نستطيع أن نعبر عن ما أدركناه فلا لفظ أو لا شيء يقال على الله كما ينبغي لله . صحيح أن لله صفات متعددة لكن هذه الصفات لا تعني تعدداً أو انقساماً في الذات الالهية . ولذلك فالقديس أوغسطين يرى أن الصفات عين الذات . فكله علم وكله قدرة والذات هي بعينها الصفات فالله هو الصفات الأزلية الخالدة وهذه الصفات الأزلية الخالدة هي الله .

على أنني وإن كنت أعجز عن وصف الله فليس معنى هذا أنه لا توجد له صفات . فالعيب هنا ، إن جاز أن يكون هناك عيب هو في عجز العقل الانساني واللغة الانسانية عن إدراك الله والتعبير عن الصفات الالهية إذ أننا لو سلبنا الله صفاته لكنا على حد تعبير علماء الكلام المسلمين من المعطلة(١) .

وينبغي أن ننزه الله عن كل ما عداه من موجودات فليس معنى أننا نشارك الله في بعض صفاته أنه يشابهنا بوجه من الوجوه . ذلك أن الصفة التي تلحقنا أو التي تنسب إلينا تختلف في طبيعتها

---

(١) راجع ص ٤٨ مدار الكتاب الثالث من الاعترافات)

عن نسبة ما يشبهها إلى الله فالله منزه عن كل المخلوقات . فإذا كانت الصفات أمراً زائداً يضاف إلينا فإنها ليست كذلك بالنسبة إليه إذ هي هو أو هو هي لهذا يستشهد أوغسطين هنا بما ورد في الاصحاح الثالث من سفر التكوين الآية ١٤ أوهبه الذي أوهبه «فالله هو الله » وينبغي أن يدرك الله من خلال ذاته لا من خلال شيء آخر وأخص صفاته كما تذكر الآية هنا الوجود الخالص وهذا الوجود الخالص كما قلنا يتضمن أنه كله علم خالص لأننا في الوجود الخالص لا نستطيع أن نميز بين الذات وبين الصفات كما أننا في الوجود الخالص لا نفصل بين صفات أساسية وبين صفات ثانوية أو عارضة . لهذا فإنه كله علم وكله حكمة وكله إرادة . . . إلخ .

وهذه الصفات صفات أزلي الذات . وهذا معناه أن العلم الالهي (بوجه خاص) علم أزلي . فالله أولاً يعلم ذاته من ذاته وهو أيضاً يعلم الأشياء من ذاته لا من الأشياء نفسها إذ أنه لو علم الأشياء من الأشياء لكان علمه حادثاً ولهذا فإنه يعلم الأشياء من ذاته لأنه المنشيء لها والواجد لها والضامن لوجودها .

ويرتبط بذلك أن الله نظراً لأنه يعلم الأشياء فإنها توجد طبقاً لعلمه لكننا لا نستطيع أن نقول أنه يعلمها لأنها موجودة إذ أن هذه الأخيرة تعني أن يكون علمه تابعاً لوجود الأشياء بينما الحقيقة أن العلم سبب في وجودها .

والعلم الالهي عال على الزمان لأنه ثابت لا يتغير فالله يعلم الأشياء قبل حدوثها وأثناء حدوثها وبعد خروجها من الوجود إلى العدم بعلم واحد . فهو يعلم ما حدث وما يحدث وما سوف

يحدث بعلم واحد ودفعة واحدة ولهذا نستطيع أن نقول على لسان القديس أوغسطين كل معلوم لله موجود وما ليس معلوماً له فلا وجود له فالعلم الالهي هنا هو مصدر الكون والفساد .

ومن المعروف أن الكون والفساد لا يتمان لدى الله إلا من خلال الارادة والقدرة . فالعلم الالهي يسبق بالذات لا بالزمان ـ الارادة التي تسبق ـ بالذات أيضاً لا بالزمان القدرة . فإذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون . فالارادة تخضع للعلم والمراد الالهي يتحقق بالقدرة الالهية . معنى هذا أنه إذا كان العلم الالهي يعم الوجود كله فإن هذا الوجود أيضاً بما فيه من نظام وفعل وانفعال يرجع إلى المشيئة والقدرة الالهيتين . فلا يوجد موجود يمكن أن يخرج عن دائرة إرادة الله وقدرته .

يقول يوسف كرم في معرض حديثه عن الصفات الالهية . . . أن الله بسيط كل البساطة وما نتصوره فيه هو عين الجوهر الالهي بل يجب الاحتراز من تسميته جوهراً لئلا يذهب الفكر إلى أن الله موضوع لصفات أو أعراض متمايزة منه والأليق أن نقول «الذات» لأن هذا اللفظ لا يتضمن سوى معنى الوجود والله هو الموجود إلى أعظم حد فلا بد أن تكون صفاته عين ذاته إذ أن الحاصل على كمال ما دون أن يكون هو ذلك الكمال فهو مشارك فيه ولا يستغرقه كله ويمكن أن يفقده فيكون كماله متمايزاً منه وتكون كمالاته متمايزة بعضها من بعض . وإذن فالله عظيم لا بعظمة مغايرة له بل بعظمة هي عين ذاته . . . وعلى هذا النحو تتحد كل صفة إلهية ومن ثم تتحد الصفات فيما بينها[1] .

---

(١) (يوسف كرم ص ٣٥)

١٢ ـ النفس :

مشكلة النفس من المشاكل المرتبطة أشد الارتباط بالدين ذلك أن كل دين يؤمن بالثواب والعقاب يؤمن بالبعث يؤمن بالخلود إذ أن وجود الله يغدو بالنسبة للإنسان أمراً خالياً من كل معنى لو لم يبعث النفس الانسانية لمساءلتها عن ما اقترفته في حياتها الدنيا .

وقد أدرك أوغسطين النفس كجوهر لا مادي متميز عن البدن من مجموعة الحقائق الأزلية الأبدية التي أدركها من خلال النفس . فهو يرى أن المرء لا يدرك ذاته إلا إذا فكر ، ومن شأن هذا التفكير أن يؤكد للمرء الحاضر والماضي . أقصد من شأنه أن يثبت وجود الذات E90 (الأنا) الانسانية طوال مراحل شعورها . فوجود النفس مرتبط بوجود الفكر ، لأن الفكر ينم عن وجود ذات حية ليست هي الجسم ، لأن الجسم ممتد في الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق وليست كذلك النفس لأن النفس لا تدرك من الخارج ، من خلال الفكر . ولا يمكن أن يكون الفكر فعل الجسم لأن الأشياء التي نعرف لها خصائص جوهرية متمايزة هي أشياء متمايزة . بمعنى أن من خصائص الذات الإرادة والتعقل والحياة ، وهذه لا ترجع إلى الجسم بل إلى الذات إلى النفس .

ومن المعروف أن الحياة والتعقل والارادة ليست أموراً مادية لهذا فإن النفس المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذه العمليات الفكرية ليست مادية .

يؤكد ذلك أن من شروط الجسمية شغل الحيز ، وما لا يشغل حيزاً فليس بجسم . ونحن نستطيع أن نتصور بالفكر أموراً مادية

كثيرة دون أن نشغل حيزاً غير الذي يشغله الجسم وهذا أيضاً دليل على لا مادية النفس وعند أوغسطين نجد أن النفس الانسانية واحدة وليست متعددة صحيح أن لها قوى لكن لهذه القوى اعتبارات متباينة لسلطة واحدة أو لوجه واحد هو «النفس» .

فليس هناك ما يمنع من القول بوجود نفس عاقلة وغضبية وشهوانية كما ذهبت الفلسفة اليونانية رغم أن أوغسطين يطلق عليها أسماء أخرى بحيث يرى أنها تمثل الوجود والمعرفة والارادة أو إن شئت العقل والذاكرة والارادة والنفس في حقيقتها واحدة ولا تتمايز فيما بينها اللهم إلا بتمايز الفعل .

وفي بحثه لمسألة حدوث النفس تردد أوغسطين بين القول بقدمها وبين القول بحدوثها لأن أوغسطين قد انتسب في صدر شبابه إلى المانوية حيناً وإلى الأفلاطونية حيناً آخر ولما كانت المانوية تقول أن النفس صادرة عن ذات الله فإن مثل هذا القول إما أن يجعل الله متغيراً كالنفس أو يجعل النفس أزلية كالله . . . ولهذا لم يرض أوغسطين بالموقف المانوي .

كذلك لم يرق له الموقف الأفلاطوني الذي يقول بأن النفس أزلية وأنها هبطت لسبب أو لآخر إلى العالم المحسوس وأنها سوف تعود من خلال «التطهير» الذي يترتب عليه القول بالتناسخ .

لقد رفض أوغسطين هذا الموقف لأننا أولاً لا نتذكر حياة سابقة لنا ولأننا من جهة ثانية نرفض أن نسوي بين النفس الانسانية وبين النباتية أو الحيوانية ومن جهة ثالثة فإن الموقف الأفلاطوني

يتعارض مع المسيحية لهذا رفض أوغسطين القول بأزلية النفس . لهذا كان موقف أوغسطين أن النفس حادثة . لكن السؤال الآن : هل يخلق الله النفس بخلقه هيكلها أم أن النفس تتوالد من الأب أي تأتي عن طريق الولادة . لقد كان هذا الاحتمال الأخير أقرب لأوغسطين لأنه يوافق المسيحية التي ترى أن الإبن يحمل خطيئة الأب والخطيئة تتعلق بالنفس ولهذا فإن ولادة الإنسان بخطيئة تعني أن النفس جاءت إلى الإبن عن طريق الأب عن طريق الوراثة . كيف لا والخطيئة ابتدأت من آدم حيث ورثها الابن عن أبيه . . . . وهكذا إلى يومنا هذا لذلك قلنا أن أوغسطين قد تردد بين القول في بداية حياته الفكرية بين القول بقدم النفس وبين القول بحدوثها ، (فالخطيئة أيضاً قديمة قدم آدم !!) .

أما عن خلودها فأمر لم يتردد في الاعتراف به لأن الثواب والعقاب (الحساب) يقتضي بقاء النفس ، وقد اعتمد أوغسطين على دليلين رئيسيين لاثبات خلود النفس أفادهما من أفلاطون .

فهو (أفلاطون يرى أن النفس ، نظراً لمغايرتها البدن فإنها بسيطة وليست مركبة ولهذا فإنها لن تفسد أبداً . ويقابل ذلك عند أوغسطين أن النفس محل للحقائق الأبدية الخالدة ، وهذه الحقائق الأبدية الخالدة البسيطة) ملتصقة بالنفس لا تنفصل عنها . والأبدي إذا حل شيئاً أكسبه صفته . ولهذا فإن النفس أضحت أبدية(أبدية الحقائق الحاملة لها) .

أما الدليل الثاني فهو ما ذهب إليه أفلاطون من أن النفس مصدر الحياة ولهذا فلن تموت البتة . وصدى ذلك عند أوغسطين

هو أن النفس تدرك ذاتها . وتدرك أنها قائمة بالذات الالهية وليس للوجود بالذات ضد سوى اللاوجود (العدم أو الفساد) وليس للاوجود وجود حتى يسلب النفس وجودها .

وثمة دليل ثالث هو أن أوغسطين ذهب إلى أن النفس تنشد السعادة . وقد أشرنا إلى أن السعادة التي تطلبها النفس هي سعادة أبدية إذ أن سعادتها يعني معاينتها للإله وإشراقه الدائم عليها . . . ولا يمكن للنفس أن تطلب . إلا إذا كان هذا الطلب أمراً طبيعياً فيها . بمعنى أن ميلها إلى السعادة الأبدية ميل غريزي فطري ومن ثم فهي خالدة .

أوغسطين إذن يقول بخلود النفس الانسانية ، وهنا ينبغي أن نعرض موقفه من صلتها بالبدن : هل العلاقة بينهما علاقة هوية واتحاد أم أن العلاقة بينهما أشبه بوجود ساكن في منزل . إلى غير ذلك من علاقات .

لقد كان موقف أرسطو واضحاً وهو أن النفس فاسدة بفساد البدن موجودة بوجوده (أي حادثة بحدوثه) ولهذا جنح أوغسطين إلى الموقف الافلاطوني الذي يرى أن العلاقة بين الجسم والنفس علاقة مؤقتة بحيث أن فساد الجسم لا يؤدي إلى فساد النفس . فالنفس عند كليهما خالدة بينما الجسد فاسد . ولهذا فإن الجسم عنده لا يؤثر في الروح والروح لا تتأثر بالجسم فكل منهما جوهر مستقل قائم بذاته . ولقد أدرك أوغسطين صعوبة تحديد العلاقة بينهما وكان قوله أن اتحاد الجسم والنفس أمر عجيب للغاية ولا يستطيع الانسان أن يقف عليه . كيف يمكن أن يربط جوهر روحي

بجسم لكي يحييه، وكيف نعلل جهل النفس بكثير مما تعقله في الجسم وهي مدبرته ؟

وبعد أن عرض أوغسطين بعض الآراء في هذا الصدد انتهى إلى أن الإنسان هو النفس والجسم معاً فالنفس والجسم لا يؤلفان شخصين بل إنساناً واحداً خاصة وأن النفس تميل بطبيعتها إلى أن تحيا في الجسم . وعلى ذلك فإن النفس هي الإنسان الباطن والجسم هو الإنسان الظاهر دون أن تصير النفس جسماً أو يصير الجسم نفساً . وليس محل النفس جزءاً معيناً من الجسم كالرأس أو القلب بل الجسم كله وهذا لازم من بساطة النفس وظاهر من أنه حين يحس أدق جزء من الجسم تعلم بذلك النفس كلها[1] .

١٣ - الأخلاق :

عالج أوغسطين ، وهو مسيحي قبل كل شيء المشكلة الخلقية حلاً مسيحياً . وهذا أمر اتضح حتى الآن من خلال كل المشاكل التي عرضنا موقف أوغسطين منها . يبدأ أوغسطين بتعريف الحرية فيرى أنها ليست القدرة على اختيار الخير والشر معاً . فهذا تعريف غير صحيح عنده لأن هذا التعريف يجعل الله غير حر . لأن الله ليس له القدرة على اختيار الشر لأن اختيار الشر نقص، بينما الله كامل، ولذا يرى أوغسطين أن الحرية هي القدرة على قول «لا» لذلك فإن الحرية شيء مطلق من جهة إنها تتيح للإنسان أن يرفض أي شيء وكل شيء . واضح إذن أن هذا التعريف للحرية عند أغسطين قد ساقه واضعاً في حسبانه الحرية الالهية

---

(١) (يوسف كرم ص ٣٨ ـ ٣٩)

في المقـام الأول . ولهذا رفض التعـريف التقليدي لهـا والذي لا يختلف عليـه اثنان . فـالحريـة بالنسبـة للانسـان ليست إلا القدرة على اختيار هذا أو ذاك دون قسر وجبر .

على كل حال فإن ما يهمنا من تعريف أوغسطين للحرية أنه يقر من حيث المبدأ ، الحريـة الانسانيـة . وعندي أنـه لـم يكن يملك إلا الاقرار بذلك لأنه لو لم يعترف بالحرية الانسانية اعترافاً نظريـاً على الأقل . لتعرض لمشاكل لا قبـل له بحلهـا ويكفي أنه بـدون الاعتراف بالحرية فليس ثمة راع لثواب وعقاب وجنة ونار . المهم أن أوغسطين يرى أن أخص خصائص الانسان أنه كائن حر إذا لم تكن الارادة التي بهـا أريـد ولا أريـد ملكـاً لي ، فلست أدري مـا الذي أستطيع أن أقول عنه أنه ملكي !!

بل إن رفض الحرية عند أوغسطين تأكيد لوجودها . ناهيك عن أن النـاس يمدحـون البعض ويذمـون البعض الآخر ويلومـون هذا على سوء سلوكه ويبجلون ذلك وكل هذا يتضمن وجود الحرية .

كذلك فإن ما يجعل الحرية الانسانية أمراً قائماً هو هذا الطابور الطويل من الأوامر والنواهي الالهية (التكليف الالهي للانسان) وما كـان يمكن أن يكـون لهـذه الأوامر أيـة دلالـة في غيبـة الحـريـة الانسـانية . إذ كيف يخـاطبني الله بقولـه افعل أو لا تفعـل مع أني إذا لم أكن حـراً لا أملك القدرة على الفعـل !! لذلـك فإن المـرء يعد بحق ـ رب أفعاله وسيدها .

غير أن هذه العبارات السابقـة الجميلة سرعـان ما تثيـر من بين سطورها صعوبات بالغة .

فقد أشرنا إلى أن العلم والارادة والقدرة الالهية كلها تعم الوجود . فالله يعلم بعلم واحد (ومرة واحدة) كل ما يحدث للانسان ابتداء من مهده حتى لحده . فكيف يكون المرء حراً مع أن كل أعماله معلومة من قبل لدى العلم الالهي لهذا فإن الصلة بين العناية الالهية وبين الحرية الانسانية تثير مشاكل لم يستطع أوغسطين أن يحلها بل هرب منها .

ليس هذا فحسب بل إن من جملة الأدلة التي ساقها أوغسطين على وجود الله الدليل الغائي حيث انتهى إلى أن العالم يخضع لنظام معين وأن له سنة لا تتغير ولا تتبدل وأنه مصنوع من قبل صانع أحاط بكل شي علماً فأنى للارادة البشرية أن تتخطى السنة الالهية ؟ إن ثمة قانوناً طبيعياً ينبغي للارادة ، شاءت أم أبت أن تسير عليه ولا تتخطاه لأنها لا تملك أن تتخطاه وما يميز الانسان من سائر الكائنات الأخرى هو أنه يشعر بميل نحو تحقيق القانون العام ، بينما تقوم الكائنات الأخرى بالسير على هذا القانون العام دون شعور منها بذلك !!

لهذا فإن أوغسطين يرى أن الحرية الانسانية تكمن في اتباع هذا القانون العام إذ فيه خير المرء .

أما إذا اعترض عليه فإن في ذلك ضرراً وشراً يحيق به لأن الإنسان عامة يخضع للارادة الالهية (رغم أنفه) لكن ما يميز الشر من الخير هو أن هذا الأخير يخضع للارادة الالهية بحريته أما الشرير فيخضع للارادة الالهية مرغماً شأنه في ذلك شأن الأمة التي تطيع سيدها دون أن تكون راغبة في أعماقها في طاعته .

الخير إذن ، هو مطابقة الإرادة للنظام الالهي . بينما الشر بمخالفة الارادة لهذا النظام (لاحظ هنا الأثر اليوناني وخاصة الفلسفة الرواقية على أوغسطين :) أن طاعة القانون فضيلة تستحق الثواب ومخالفته رذيلة تستحق العقاب .

والمبدأ الأساسي للقانون الخلقي هو : اخضاع الحواس للعقل ، واخضاع العقل لله ، بحيث تتجه حياتنا كلها إلى الحصول على الله لأن ذلك هو الترتيب الطبيعي[1] الحرية الانسانية إذن مرتبطة ومحددة من قبل بطبيعة الأشياء التي خلقها الله ، ومرتبطة من جهة ثانية بالعناية الالهية أو إن شئت بالخط الالهي الذي رسمه الله لها وباختصار فإن الحرية الانسانية تابعة لله الذي هو وحده المطلق .

ولا يرى أوغسطين في ذلك حد من حرية الانسان . وتفسيره لذلك هو أن الفعل على حد تعبير الاشاعرة فيما بعد ، يعد خلقاً لله وكسباً للانسان . بمعنى أن الفعل الواحد يرد إلى الإنسان ويرد أيضاً إلى الله . هنا نجد أن للفعل علتين : علة أولى هي الله وعلة ثانية تخضع أساساً للعلة الأولى التي هي الله . والانسان يعمل بنعمة من الله وبتوجيه منه . وهذه النعمة الالهية لا تؤثد الحرية الانسانية في عرف أوغسطين ولا يرى أن سبق العمل الالهي للعمل الانساني يعد نوعاً من القسر والجبر !! فالله هو الخير بالذات ولا يوجه المخلوق إلا للخير . والخير هو المطلوب . ولأجل هذا أعطانا الله العقل نعلم به الخير وأعطانا

---

(١) (ص ٤٢ يوسف كرم) .

المحبة نميل بها إلى الخير المعلوم . والعقل والمحبة مبدأ الحرية وكلما طاوعنا هدى العقل وتحررنا من الشر ازدادت الارادة حرية[1] .

الانسان إذن عند أوغسطين حر . وما دام حراً فإنه أخلاقي لأننا لا نستطيع أن نتحدث عن الأخلاق في غيبة الحرية . فلا أخلاق بلا حرية . وترتبط المشكلة الخلقية عند أوغسطين ارتباطاً وثيقاً بالله شأنها في ذلك شأن أعضاء فلسفته الأخرى . ذلك أن الله مصدر المعرفة الحقة كما أنه مصدر الوجود أيضاً وهو كذلك مصدر الخير في هذا الوجود والانسان الأخلاقي عنده هو الانسان «الواصل» هو الانسان السعيد الذي أنعم الله عليه بالمشاهدة والمعاينة طوبى لأنقياء القلوب فإنهم يعاينون الله .

الله إذن ، هو الحقيقة الابدية الخالدة ، هو السعادة . . . فأن تكون سعيداً معناه أن تملك الحقيقة الابدية . . . أن تملك الله ويملكك الله وكل ذلك عن طريق «المحبة» ولهذا فإن القانون الأخلاقي عند أوغسطين هو القانون الالهي . . . فإذا كان القانون الالهي خالداً ثابتاً فإن القانون الاخلاقي أيضاً هذا شأنه أو ينبغي أن يكون هذا شأنه . وهنا يرفض أوغسطين الاتجاه المانوي والارسطي جانحاً نحو الافلاطونية كعهدنا به حتى الآن في معظم المشاكل التي تعرضنا لموقفه، منها القانون الأخلاقي لارتباطه بالقانون الإلهي ينبغي أن يتعالى على الزمان والمكان ينبغي أن يكون قانوناً عالمياً ينبغي أن يخاطب في المرء باطنه لا ظاهره

(١) المرجع السابق ص ٤٣ .

سريرته لا علنه جوانيته لا برانيته ينبغي أن يخاطب القلب المحب الممتلىء بالمحبة الالهية والمشتاق إلى معانقة الرب معنى هذا أن السيد على القانون الالهي هو الذي يفصل بين الخير والشر بين الانسان الأخلاقي وغير الأخلاقي لأن القانون الالهي هنا بما يتضمنه من أوامر ونواهي يعد ترمومتراً للسلوك البشري . فبقدر ما تقترب من تنفيذ الأوامر الإلهية وتبتعد عن ما نهى الله عنه ، بقدر ما تكون أخلاقياً . إن الخير هو السير على مقتضى القانون الالهي والطبيعي . أما الشر فهو مخالفة هذا القانون ومن هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر فالخير شيء بالفعل أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً بل هو سلب محض . أي أن الشر هو سلب للخير أي سلب للنظام ولهذا فإن علة الخير هي علة فاعلية بينما علة الشر علة نقص . بمعنى أن الخير شيء ايجابي وجودي أما الشر فهو نقصان أو عدم ولهذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل بينما الشر لا يمكن أن يوصف من ناحية العلية إلا بأنه النقص[1] ولهذا فإن كل الموجودات ما عدا الله هي موجودات ناقصة ومن ثم بها قدر من الشر كثر هذا القدر أو قل . لذلك فالوجود الخالص (الله) كله خير وما ليس وجوده خالصاً فيه شر . وهذا هو السبب في أن الشر يرتبط بالخير . فكل موجود ثابت ثباتاً مطلقاً هو خير كله أما الموجودات المتغيرة فناقصة ولقد سأل القديس أوغسطين نفسه : لماذا تخضع الأشياء للشر ؟ وأجاب لأنها متغيرة ولماذا أليست هي الوجود (الخالص) ؟ لأنها أدنى من ذلك الذي عملها . ومن هو الذي عملها ؟ إنه هو

(١) بدوي ص ٣٦ .

الموجود ومن هو ذلك الموجود ؟ هو الله الذي عمل الأشياء بحكمته ويحافظ على وجودها بخيره الأعظم[1] .

أما عن الفضائل عند أوغسطين فقد ذهب إلى القول بأنها هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدل وغيرها من فضائل أخرى كالصبر والكرم والبذل. . . لكنه انتهى إلى أن هذه الفضائل لا قيمة لها . أو بتعبير أدق لا وجود لها إلا من خلال الفضيلة الأم التي هي المحبة فالمحبة هي رأس الفضائل وهي التي تجب ما عداها فبوجودها توجد الفضيلة وبغيابها تنعدم الفضيلة حتى وإن جاء السلوك خيراً لأن الخير هنا أو الفضيلة سوف تكون فضيلة صورية فضيلة شكلية فحسب سوف تكون صورة زائفة للفضيلة الحقة لأن المسيحية تهتم بالباطن بالسريرة باللب لا بالمظهر . وما دامت المحبة قد سيطرت على الإنسان فإنه سوف يكون بلا جدال إنساناً أخلاقياً فهي ينبوع كل الفضائل . وإذا كانت المذاهب الاخلاقية تسعى إلى إيجاد شيء ما كضامن للقانون الخلقي فإن أوغسطين يرى أن أعظم ضامن لهذا القانون هو الله ذاته فالأشرار سوف يُحجبون عن معاينة الله أما الأخيار فسوف يعاينونه وأسوأ عذاب يمكن أن يحدث للمرء كما يقول صوفية الإسلام عذاب الحجاب .

١٤ - مشكلة العالم عند أوغسطين :

ذكرنا في حديثنا عن أدلة وجود الله أن من جملة الأدلة النظر في هذا العالم وما فيه من جمال وجلال وما فيه من موجودات

---

(١) جلسون ص ٢٠٣ .

على نمط واحد . . . وكلها تشير إلى وجود خالق لها وهنا نجد أن تاريخ الفلسفة كله إما أن يقول بفكرة الخلق أو الإحداث وإما أن يقول بفكرة القدم قدم العالم . فإذا أضفنا رجال الدين جميعاً نجد أنهم يقولون بفكرة الخلق بل إن فكرة الخلق ذاتها لا وجود لها فيما نعلم إلا من خلال الدين ولم تعرف الفلسفة اليونانية في فجرها وضحاها وظهرها فيلسوفاً قال بأن العالم خلق من العدم . فكلها مجمعة على ضرورة وجود مادة قديمة لهذا العالم إن فكرة الخلق من لا شيء التي كانت بين تعاليم «العهد القديم» ـ فكرة غريبة عن الفلسفة اليونانية كل الغرابة . فإذا تحدث أفلاطون عن الخلق تصور مادة أولية تناولها الله بالتشكيل وقل ذلك أيضاً في أرسطو فالإله عندهم أقرب إلى أن يكون فناناً أو مهندس عمارة منه إلى أن يكون خالقاً فالمادة في رأيهم أبدية أزلية لم تخلق والذي خلقته ارادة الله هي الصورة وحدها . فجاء القديس أوغسطين وذهب إلى ما يعارض هذا الرأي وهو مذهب لا مندوحة عنه لكل مسيحي أصيل وأعني المذهب القائل : أن العالم لم يخلق من مادة بعينها بل خلق من لا شيء فالله خلق المادة ولم يكن أمره مقصوراً على التنظيم والترتيب[1] .

القديس أوغسطين إذن باعتباره رجلاً مسيحياً أقر بأن العالم مخلوق ومخلوق لله وحده . وهو في هذا الصدد قد طوع ببراعة الاتجاه الافلاطوني الذي كان معجباً به فيما يبدو إلى حد غير قليل .

---

(١) (رسل : ٨٠)

فمن ينظر في هذا العالم يجد به آثاراً من خالقه فالعالم واحد وخير وحق وجميل وهذه كلها صفات مستفادة من خالق هذا العالم . ولذا فإن هذا العالم كان وما زال وسيلة لتأكيد الوجود الإلهي كما أشرنا وموجودات هذا العالم تتألف من مادة وصورة . وعند أوغسطين كما هو الحال عند الافلاطونية نجد أن المادة بمثابة قابل وأن الصورة بمثابة فاعل . ولهذا فقد أعطى للصورة الوجود وأعطى للمادة العدم . والموجودات تتمايز بصورها لا بموادها لأن المادة عند أوغسطين لا تكاد تكون شيئاً يذكر إذ لا وجود لها في الحقيقة إلا من خلال الصورة فنحن لا نستطيع أن نتصور المادة تصوراً إيجابياً بل إن كل تصوراتنا لها تصورات سلبية فالمادة تعني انتزاع الصورة فهي سلب للوجود . لأن الشيء إذا كان مؤلفاً من مادة وصورة وإذا كان وجوده متحققاً بصورته فإننا إذا رفعنا الصورة فإن ما يتبقى . هو سلب فحسب لوجود هذه الصورة . ولهذا كانت المادة أشبه بالعدم . لهذا فإن الهيولى ليست إلا الصورة وقد خلت من الكم . ونحن كما نعلم لا نستطيع أن نتصور المادة بلا كم .

وقد أفاد أوغسطين من الفيثاغورية حينما ربط هذا العالم والأعداد فما يميز المسائل الحسابية هو الدقة والنظام وهذه أول سمة من سمات العالم فكل شيء بقدر معلوم وكل شيء فيه قائم على العدد . لأن الشيء الواحد لا ينقسم والعالم مكون من مجموعة الوحدات كذلك ما يميز أجسام العالم أن لها قدراً أو حجماً كما أننا نستطيع قياس الأشياء بعضها ببعض . لهذا فإن القوانين الرياضية هي لحمة هذا العالم وسداه .

ومع أن العالم مؤلف عند أوغسطين من مادة صورة إلا أنه في تفسيره له أكد أولاً أنه كما أشرنا غير مخلوق وأنه يرجع في الأصل إلى مبدأ غير مادي أي إلى عنصر عقلي وهذا أمر مفهوم فالله هو أصل الوجود والله ليس مادياً ولا يوصف بأية صفة من صفات المادة . أصل العالم إذن الروح لا المادة وقد خلق الله العالم بإرادته وقدرته وعلمه . فقد رأينا أن الله موجود وأنه متصف بصفات الكمال وأن هذه الصفات عين الذات . وقلنا أن من هذه الصفات ، الارادة الالهية ، والارادة تعني الحرية . لذلك فإن الله لم يكن مرغماً على خلق هذا العالم كما يزعم البعض اللهم إلا إذا قلنا إن طبيعة الله الخيرة دفعته لإيجاد هذا العالم ومن شأن هذه الطبيعة الخيرة أن تدفعه داخلياً نحو إيجاد هذا العالم . فمن صفات الطبيعة الخيرة أنها ترى الوجود خير من العدم . فالعالم على ضوء ذلك راجع لا إلى الضرورة ولكنه راجع في المقام الأول إلى خيرية الله التي أوجدته .

ويرى أوغسطين أن الله قد خلق العالم على صورته أي صورة الله وذلك من خلال الكلمة التي هي الابن . فالله من خلال علمه لذاته علماً أزلياً حدثت الكلمة حدوثاً أزلياً والكلمة وإن لم تكن هي بعينها الله إلا أنها مماثلة له كل المماثلة . يقول أوغسطين : الله لأنه هو الوجود خلق الأشياء جميعاً ، لكنه خلقها بكلمة وبكلمته أيضاً يحافظ عليها في الوجود . وإذا كان من الصواب أن نقول في البدء خلق الله السموات والأرض فما ذاك إلا لأنه في البدء كان الكلمة بها كل الأشياء خلقت به كل شيء كان وبغيره لم يكن شيء مما كان قبل خلق العالم ومنذ الأزل عبر الله عن

نفسه في كلمته قالها لنفسه وهو حين قالها فقد عبر في الحال عن شمول وجوده وشمول المشاركات الممكنة كلها لوجوده والتعبير عن المشاركات الممكنة لله في وجوده تعتمد منذ الأزل على الكلمة .

وهذه المشاركات مثلها مثل الله غير مخلوقة وساكنة وضرورية بضرورة وجوده. . . . وهكذا تصبح الأفكار الالهية الصور الأولى التي تعبر عن مبادىء الأشياء والتي تخضع الأشياء لقانونها وهي علل الأشياء التي تخلق ولو صح ذلك فإن العالم لا يكون نتيجة لقدر أعمى وإنما يكون صنيعة حكمة عليا تعلم كل ما تصنع وتعرف كل ما تفعل وتستطيع أن تفعل لأنها تفرق منذ الأزل[١] ولا ينبغي أن يقال لماذا خلق الله العالم الآن ولم يخلقه من قبل. إن أوغسطين بحسبانه فيلسوفاً مسيحياً يرى أن الله أولاً قد أوجد العالم الآن لأنه أراد ذلك فما دمنا قد نسبنا إلى الله الارادة فلا ينبغي أن نسأل أسئلة تتضمن أن الفاعل ليس كائناً مريداً لأن هذا السؤال قد يصح إذا وجه إلى علة طبيعيته لكنه لا ينبغي أن يوجه إلى كائن حي قادر مختار . ثم إن هذا السؤال يتضمن قدم الزمان مخلوق مع بداية الخلق كله ونحن نرتكب مغالطة شنيعة حينما نفترض زماناً بلا عالم .

بل إن أوغسطين يرى أن هذا السؤال القائل لم خلق الله العالم الآن أشبه بالسؤال القائل لماذا خلق الله العالم في هذا المكان ولم يخلقه في مكان آخر . ونحن نعلم أن مثل هذا السؤال خال من كل معنى وهو عبث لا طائل تحته لأن المكان لا وجود له إلا

(١) (جلسون ص ٢٠٢)

بالأجسام . فحيث لا أجسام فلا وجود من ثم للمكان وكذلك الأمر بالنسبة إلى الزمان : فالقبل والبعد من لواحق الموجودات .

معنى هذا أن حدوث العالم راجع إلى أنه أولاً مخلوق ، وثانياً لأن الزمان نفسه ذاتي للغاية إذ لا وجود له إلا بالنسبة إلى الذات . ومن جراء ذلك يعجز المرء عن الإفصاح عن حقيقته بينما هو يعلمه تمام العلم في قرارة نفسه . . فأنا أعلم ما هو الزمان إذا لم يسألني عنه سائل . أما إذا أردت شرحه لمن يسأل وجدتني جاهلاً به ذلك أن الماضي والحاضر ليسا موجودين وجوداً حقيقياً بل الموجود الحاضر فحسب وما الحاضر إلا لحظة ، ويستحيل قياس الزمن إلا وهو في طريقه إلى الزوال . ومع ذلك فالزمن الماضي والزمن المستقبل حقيقتان . وقد عالج ذلك بالقول : إن الماضي والمستقبل لا يكونان في الفكر إلا حاضراً فالماضي لا بد من توحيده بالذاكرة والمستقبل بالتوقع والذاكرة والتوقع كلاهما حقيقتان قائمتان في الحاضر . وقد قال أن ثمة أزماناً ثلاثة : حاضر لأشياء ماضية وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية البصرية وحاضر الأشياء المستقبلة هو التوقع . وهو يدرك أن هذا الحل ليس شافياً حيث قال إني أعترف لك يا إلهي بأني حتى الآن أجهل حقيقة الزمن غير أن صفوة الحل الذي يقترحه هو أن الزمن ذاتي إذ هو قائم في العقل الانساني الذي يتوقع ويرى ويتذكر ويلزم عن ذلك استحالة أن يكون ثمة زمن بغير كائن مخلوق وأن الحديث عن زمن وقع قبل الخلق حديث خال من المعنى[1] .

---

(١) (رسل ص ٨١ ـ ٨٢)

العالم إذن خلق بإرادة إلهية اقتضت وجوده بناء على علم سابق وفق ما جاء به الله . وقد أخرج الله العالم من العلم الالهي إلى الوجود الواقعي عن طريق قدرته وارادته ولهذا فإن الحكمة أخص خصائص الذات الالهية فلا شيء عبث ولا شيء يحدث أو يجري مصادفة بل كل شيء بقدر وكل مهيأ لما خلق له .

وفي سعي منه نحو تفسير الوجود ذهب إلى أن الله قد خلق هذا العالم مرة واحدة وهذا أمر يتفق مع اتجاه الرجل الديني . ففعل الخلق عند أوغسطين فعل واحد وفي هذا الفعل الواحد خلق الله بذور العالم ثم أكمن بعضها في بعضها الاخر ألاحظ مرة أخرى التأثير الرواقي الواضح على أوغسطين ، بحيث نستطيع حينئذ أن نفسر الخلق المستمر الذي نشاهده في هذا العالم الآن فهذا الخلق يرجع في الحقيقة إلى الفعل الأول لكنه يظهر بمرور السنين والأيام ويتم عن طريق القوانين الأبدية التي وضعها الله لهذا العالم . فلا ينبغي للابن أن يولد قبل الأب. . . ولا ينبغي أن يولد الابن من جهة أخرى بدون أب لأن الله أجرى سنته التي تقتضي كمون الابن في الأب والأم وهكذا حتى نصل إلى البذرة الأولى (التي هي النطفة) التي أكمن الله فيها الموجودات .

فقد جاء في سفر التكوين صنع الله الإنسان من طين الأرض ولتنبت الأرض نباتاً عشباً يبذر بذراً وشجراً مثمراً يخرج ثمراً بحسب صنفه ولتفض المياه زحافات ذات أنفس حية وطيوراً تطير فوق الأرض ولتخرج الأرض ذوات أنفس حية بحسب أصنافها «إن الله بحسب هذه النصوص الدينية لم يخلق الموجودات

مباشرة كما أنه لا يخلقها في كل مرة تخرج فيه إلى حيز الوجود أمامنا بل إنه خلقها دفعة واحدة على حد تعبير أحد علماء الكلام المسلمين خلق الله أصول العالم فحسب ثم لأن هذه الاصول صارت الكثرة وحصل التعدد وهنا نشير إلى أن أوغسطين لم يقل بتجانس بذور هذا العالم أو أصله كما قالت الرواقية بل أنه ليرى أنه من المحال أن يخرج شيء من شيء بحيث يكونا مختلفين في طبيعتهما فهذا أمر يرفضه أوغسطين . فلا يمكن أن يخرج من النبات حيوان ولا من الحيوان انسان .

فعناصر هذا العالم المادي حاصلة على قوة معينة وكيفية خاصة يرجع إليها ما يستطيعه أو لا يستطيعه كل منها ونوع الموجودات التي يمكن أن تخرج أو لا تخرج من كل منها. . .

وهذا هو السبب في أنه لا يولد فول من القمح ولا قمح من الفول ولا الإنسان من الحيوان الأعجم ولا الحيوان الأعجم من الإنسان(١) .

وبقدر ما أفاد أوغسطين من الفلسفة الرواقية هنا بقدر ما أفاد من أرسطو أيضاً إذ استخدم هنا وببراعة فكرة القوة والفعل فالبذرة واحدة بالفعل لكنها موجودات متعددة بالقوة ولكي تخرج هذه الموجودات الكامنة في البذرة لا بد لها من مخرج ومعين. . . وهذا المخرج يخضع لنظام ثابت لا يتغير ولا يتبدل. . . حتى نصل إلى المبدع الأصيل .

---

(١) (يوسف كرم ص ١٤٧)

لهذا الكون كله سلسلة من العلل والمعلولات كلها مرتبطة فيما بينها والواحدة منها لاحقة للتالية لها ومرتبطة بما قبلها . . . وفي أعلى هذه السلسلة نجد الله القابض عليها بعلمه وارادته وقدرته وحكمته . . . إلخ ونقول أن الله يمسك بهذه السلسلة لأنه لو تركها لا ندثر هذا العالم وفسد فالعناية الالهية موجودة بصفة دائمة وهناك فيض واشراق وتجل الهي على هذا العالم بصفة دائمة ودون انقطاع .

وفي هذا الصدد يشير أوغسطين إلى أننا لا ينبغي أن نفهم ما ورد في الكتب السماوية من أن الله خلق العالم في ستة أيام ثم استراح في اليوم السابع فهماً حقيقياً بل هو تعبير مجازي فحسب . ذلك أن الأيام التي ذكرها الرب ليست بالتأكيد كأيامنا . لأنه ذكر أن الكواكب قد خلقت في اليوم الرابع فكيف تكون الأيام الثلاثة السابقة على خلق الكواكب إذن !! إن اليوم يعني وجود نهار يعقبه ليل . فإذا لم تكن ثمة كواكب فليس ثمة يوم وليلة . لهذا فإن تصوير التوراة والانجيل لعملية الخلق هنا تصوير مجازي . وما استراحة الله في اليوم السابع إلا تعبيراً حقيقياً عن أن الله قد كف عن فعل الخلق بإيجاده بذور الموجودات . فهو قد خلق الأصول وترك الفروع إن جاز التعبير تخرج عن طريق فعل الولادة الذي تتحكم فيه عوامل متعددة . أما عن ما يبدو في هذا العالم من شر فإن أوغسطين يرى كما يقول يوسف ولكن الله يسمح به ثم يستخرج منه الخير . ما دام الشر عدماً فليس البحث عن علته بحثاً عن مصدر وجود بل عن مبدأ نقص وليس يكون مبدأ النقص إلا في المخلوق . فالشر الخلقي أو

الخطيئة سواء في استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم والاقبال على خير زائل فهو عدم النظام في الارادة .

إن القول ، مع الافلاطونيين والمانويين بأن النفس تخطىء بسبب الجسم والحواس اسراف ظاهر . أجل : إن الجسم يثقل النفس ولكن الادنى لا يحكم الأعلى وليس فساد الجسم وسوء تأثيره في النفس سبب الخطيئة الأولى ولكنه نتيجتها والعقاب عليها . وكيف يفسرون خطيئة الشيطان وهو بلا جسم؟ إنها خطيئة الكبرياء والحسد والاغتباط بالذات ولم يكن آدم وحواء ليخطئا لو لم يبدءا بالاغتباط بنفسهماحين وسوس لهما الشيطان بأنهما إن أكلا من الشجرة المحرمة صارا كإلهين. فالارادة علة الخطيئة أوالخطيئة عدم محبة الله في ارادتنا . بعكس الخير فإنه وجود يتطلب علة ثبوتية يوجهنا الله إليه وتستطيع الارادة أن تقبل هذا التوجيه وحينئذ تفعل الخير بالشركة مع الله مصدر كل فعل . وإن سأل سائل : كيف أعطانا الله حرية تخطىء ؟ أوليس هو المسؤول عن الشرور ؟ أجبنا إن الارادة خير من حيث هي قدرة على الاختيار وهي رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغي أن تكون . فهنا أيضاً لا يوجد الشر خارج الخير . إنه لكمال أن نقدر على العمل باختيارنا وأن نراعي بارادتنا الحرة النظام الموضوع من الله فنساهم على نحو ما فعل الخالق : كيف كان يمكن أن يحرمنا الله إياها[١]؟

وينبغي أن يلاحظ هنا أن الكل في عرف أوغسطين المسيحي

---

(١) (كرم ص ٤٨ ـ ٤٩)

خاطىء أي أن الكل في البداية شرير حتى أولئك الاطفال الأبرياء هم من وجهة نظر المسيحية خطاة ليس أحد طاهراً أمام عينيك (الله) ولو كان طفلاً ابن يوم واحد . ومن ثم ترى البراءة في الاطفال من ضعف أعضائهم . لا من طهارة أهوائهم[1] كل مولود إذن يولد حاملاً الخطيئة لكن على الجانب الآخر يرى أوغسطين أن الخير يعم الوجود كله وأنه لا يوجد في هذا العالم شر . وإنما الشر بمثابة سوء تقدير فحسب من الارادة الانسانية إن جميع الاشياء مخلوقة منك وإن ما خلقته حسن وأن الشر الذي كنت أبحث عنه جهدى لم يكن من الأشياء الموجودة أو لا شيء يوجد من دونك ولا قوام لشيء بدونك وأنه لا يستطيع شيء من الخارج أن يتسلق إلى داخل هذا النظام المرتب منك ويشوشه . وإذا ترامى لنا أن أشياء كذا غير حسنة لعدم اتساقها واتفاقها فيما بينها فذلك صادر عن عدم معرفتنا حلقات الأشياء بجيمع أطرافها وروابطها على أننا لولا ذلك لوجدناها حسنة وكلها مطابقة لأسبابها ومقاصدها[2] ، وفي موضوع آخر يذكر أن الارادة الشريرة هي مصدر الشهوة الخبيثة التي متى تبعناها صارت عادة[3] والعادة إذا لم نتغلب عليها سادت فينا سيادة قاهرة وصار الأمر بيدها وأضحينا نحن أسرى في قبضتها . وهذه الحالات أشبه بشيء بسلاسل حلقاتها متماسكة مترابطة الواحدة بالثانية .

---

(١) (ص ١٤ من الكتاب الأول ـ الاعترافات)

(٢) (ص ١٢٢ ـ ١٢٣ الكتاب السابع)

(٣) (ص ١٣٧ الكتاب السابع)

وأنا كنت مأسوراً مقيداً بأغلالها المرة . نعم صار عندي ارادة جديدة وبها أخذت أسجد لك بالروح والحق وأتوق إلى التمتع بك أيها الاله الذي بك وحدك السعادة ولكن هذا الارادة لم تصر بعد قادرة على تلك الارادة الأولى التي بتمادي الاستعمال صارت قوية مقتدرة . فهاتان الارادتان القديمة والحديثة ، الجسدية والروحانية دارت بينهما معركة رهيبة وبعراكهما طحنتا نفسي وعركتها وبالامتحان فهمت ما يعني الرسول في قوله «أن الجسد يناصب الروح والروح يناصب الجسد[1] وهاتان الارادتان كلتاهما لي . على أني لو صرت الآن أتبع الارادة الشريرة عن كره لا عن رضى وطواعية إلا أن هذه الارادة الشريرة التي كانت سائدة في قد كانت من سوء تصرفي وانقيادي[2] معنى هذا أن وجود الشر في العالم من وجهة نظر الإنسان يعني :

أولاً : جهل الإنسان بهذا الكون وبقوانينه الخالدة والحكم على الوقائع في الأحداث من وجهة نظره الخاصة .

ثانياً : إن وجود الشر يعني ارادة انسانية ناقصة أساءت الاختيار وخضعت لصوت الشهوة طارحة صوت الحق الذي يوجد في أعماقها . فالشر هنا خروج من الإنسان وتمرد على السنة الالهية . وهذا التمرد هو سبب الشر الذي لا يوجد له إلا بالنسبة لهذا الإنسان الشرير .

ثالثاً : عند أوغسطين كل ما في العالم خير ، فالوجود كله خير

---

(١) (غل : ١٧)

(٢) (ص ١٣٧ ـ الكتاب الثامن ـ الاعترافات)

لأنه من خلق الله ولا يوجد هنا شر كوني البتة لأن الشر الكوني معناه العدم ومن حيث أن العدم لا وجود له إذن ليست هناك شرور .

إن العالم عند أوغسطين يخضع للعناية الالهية التي تشمل كل موجود من الموجودات . فالله خالق هذا العالم المؤلف من الصور والمواد. والموجود من حيث هو موجود لا وجود له من نفسه لأنه ممكن . معنى هذا أن الله الخالق لوجوده هو الماسك أيضاً لهذا الوجود والضامن لاستمراره . ذلك أن الموجود المخلوق لا يملك لنفسه صورة أو مادة إذ هما مقادان من غيره من الله الذي هو الصورة الساكنة الابدية الخالقة والذي منه تستمد كل الموجودات صورها . فإذا انتزع مالك الصورة صورته فسد الموجود في الحال . معنى ذلك أن دوام الموجودات يشير إلى العناية الالهية التي رتبت وأحكمت هذا العالم . وما كان يصح لهذه الموجودات أن توجد وأن يستمد وجودها بغير العناية الالهية .

١٥ ـ مشكلة بلاجيوس :

كان «بلاجيوس» واسمه الحقيقي «مورجان» ومعناه رجل البحر وهو نفسه معنى لفظة «بلاجيوس» في اليونانية . . . كان بلاجيوس رجلاً من رجال الكنيسة المثقفين المحببين إلى النفوس ولم يذهب في تعصبه الديني إلى ما ذهب إليه كثيرون من معاصريه . فقد آمن بالارادة الحرة وشك في مبدأ الخطيئة الأولى وذهب إلى أن الناس حين يتصرفون بمقتضى الفضيلة فإنما يفعلون ذلك بفضل ما يبذلون من جهد أخلاقي . فإذا جاء فعلهم صواباً وكانوا من الأرثودكس ذهبوا إلى الجنة جزاء ما أتوا من فضيلة .

يريد بلاجيوس أن يقول : إن دخول الجنة عمل يتوقف على الارادة الفردية وسلوك الفرد بجهده الخاص وليس هناك انسان محكوم عليه من الأزل بدخول الجنة وآخر بدخول النار . ذلك أن العدل الالهي لا قيمة له إذا لم يكن هناك حرية انسانية ولكل إنسان حقيقي آراء قد تروق للكثيرين منا لكن أوغسطين وتابعيه لم يرضوا عنها وأخذوا يهاجمونها ويهاجمون «بلاجيوس» هذا الزنديق على حد تعبيره. . .

ولنقرأ رد أوغسطين على «بلاجيوس»

يرى أوغسطين أن آدم قبل ـ السقوط ـ كانت له إرادة حرة وكان في مستطاعه أن يمتنع عن اقتراف الخطيئة لكنه لما أكل التفاحة هو وحواء دخلهما الفساد الذي انتقل منهما إلى خلقهما كله . ولم يعد أحد من هذا الخلق يستطيع بقوته الخاصة أن يمتنع عن الخطيئة . فلا سبيل أمام الناس إلى حياة الفضيلة إلا برحمة من الله . ولما كنا جميعاً قد ورثنا خطيئة آدم حقت علينا اللعنة الابدية جميعاً وكل من يموت بغير تعميد حتى الرضع من الاطفال ـ مصيره جهنم !! حيث يصلى عذاباً لا ينتهي وليس من حقنا أن نتذمر من هذا الجزاء لأننا جميعاً أشرار . لكن الله برحمته ـ التي يرحم بها من يشاء يختار فريقاً ممن نالهم التعميد فيذهب به إلى الجنة وهؤلاء هم المرضي عنهم لكن لا يذهبون إلى الجنة لأنهم خيرون ، فنحن كلنا فاجرون فجوراً تاماً إلا من شاء لخلاص فريق ولعنة فريق آخر فذلك محض اختيار من الله لا تدفعه إليه الدوافع . فاللعنة برهان على عدالة الله !! والخلاص

برهان على رحمته وكلاهما معاً يكشفان عما يتصف به الله من خير وقد يبدو لنا غريباً ألا يقع القول بلعنة الاطفال غير المعمدين موقعاً أليماً في النفوس وأنه على العكس من ذلك يتخذ دليلاً على أن الله خير . غير أن اعتقاده في خطيئة الإنسان قد ملأ شعاب نفسه حتى لقد آمن حقاً بأن الأطفال حديثي الولادة أعضاء من جسم الشيطان . وتستطيع أن ترد شطراً كبيراً من الجوانب التي هي أقسى جوانب الكنيسة في العصور الوسطى إلى إحساس أوغسطين هذا الاحساس المكتئب بما يعم الكون من إثم .

لكن أوغسطين اصطدم هنا بمشكلة لم يستطع لها جواباً هي هذه : إذا كانت الخطيئة الأولى قد ورثها الناس عن آدم كما يذهب القديس بولس في تعاليمه إذن لا بد أن تكون الروح مثل الجسد وليدة الأبوين . ذلك لأن الخطيئة خطيئة الروح لا الجسد . فهو يرى في هذا الرأي مشكلات عسيرة . لكنه يقول ما دام الكتاب المقدس قد سكت عنها فيستحيل أن يكون الوصول إلى رأي صحيح فيها يهم في موضوع الخلاص . وعلى ذلك فهو يترك المشكلة بغير حل[١] .

إذا كان الإنسان يحمل الخطيئة خطيئة الروح ، فهذه الروح إما أن تكون :

ا ـ أزلية .

ب ـ مخلوقة .

---

(١) (راجع رسل ص ٩٧ ـ ٩٩)

ج - يورثها الأب لابنه .

والمسيحية لا تقول بأزلية الروح كما أنها لا تجرؤ على القول بأن الروح تتم بالولادة عن طريق الأب. . . إنها ترى ضرورة القول بخلق الارواح . وعلى ذلك فالله خالق الروح ومن ثم يكون خالقاً للخطيئة !

هذا هو التحيل العقلي لمشكلة الخطيئة الذي رفضه أوغسطين ويرفضه معظم المسيحيين وعلى ذلك تبقى مسألة الخطيئة جوهر المسيحية بغير فهم أقصد بغير حل أو إن شئت يمكن ان تحل عن طريق الإيمان بها فحسب.

راجع مناقشة الاكويني لما قاله أوغسطين في هذا الصدد[1] .

١٦ - مختارات من أقوال أوغسطين

من كتاب «الاعترافات»

في معرفته جميع الحقائق ولم يبق عليه إلا اتباع يسوع المسيح بالاتضاع

وها أنا ذا أخيراً توصلت إليك وعرفتك . وما أشد ما كان اندهاشي وأعظم ما كان ابتهاجي عندما بلغت هذا الحد! ولكن لسوء حظي ما تمكنت من التمتع بك إلا كلحظة عين أو رمية سهم لأنه عندما كان ضياء نورك الذي لحظته يرفعني إليك كان في الحال ثقل العبء الذي ألقته على منكبي تلك العادات الدنسة يضغط علي ضغطاً هائلاً ويجرني جراً إلى الدنايا الحسية لأن

(١) (من كتاب رسل ص ٢٤٦ .

الجسد الفاسد يعاند الروح والهيكل الأرضي يسبي العقل ويستأثره .

أما أنا فكنت على يقين من أن صفاتك غير المنظورة مثل قدرتك وأزليتك وحكمتك قد عرفت منذ خلق العالم بهذه الأشياء المنظورة وتدرجت رويداً رويداً من هذه الأشياء الحسية إلى النفس غير المحسوسة التي نشعر بها وتعمقت في فحصي وبحثي عن قوة الحس الداخلية التي تتلقى هذه التأثيرات من الاجسام الخارجية ومن الحواس شأن البهائم .

ومن قوة الحس هذه ترقيت إلى القوة الناطقة وهي العقل الذي يتحكم في الأمور التي حضرت لديه عن طريق الحواس الجسدية .

ولما رأيت قوة النطق متعرضة كغيرها للتقلب والتغير استعنت بنجدة من تفكيري وتعاليت إلى ما فوق متجرداً عن هذه المحسوسات المألوفة وعن كل تصور أرضي طالباً الوصول من جانب ذلك الضياء الذي كان يتألق أمامي لاعتقادي أنه غير قابل للتغير ولا هو عرضة للنقصان .

وفي آخر المطاف قادتني العناية إلى الوصول إليه فعرفته ما هو ولكن معرفة غير جلية كأنها رشق سهم والعين منّي مضطربة مرتجفة وهكذا تخطيت من الخلائق إلى جانب الخالق . ولكن لم أستطع أن أحدق فيه بطرفي الضعيف فهبط بي ضعفي إلى أسفل إلى مكان أفكاري المألوفة فلم يبق لي من هذه الرؤيا غير ذكراها العذب وحيث لم أتمكن من تناول الخبز السماوي الذي كنت

متضوراً جوعاً إليه رجعت أتليط بتلك الروائع اللذيذة التي كانت تفوح من جوانبه .

نعم كنت أبحث كيف أتمكن من البلوغ إليك لأحظى بك ولكن بحثي ذهب ضياعاً . من حيث لا وسيط بين الله والناس غير يسوع المسيح الاله الإنسان المبارك إلى الأبد[1] فهو الذي يلزمني أن أتشبث به ليوصلني إليك وهو ـ السجود لاسمه ـ يناديني قائلاً :

أنا هو الطريق والحق والحياة[2] .

وهو لما رآنا أطفالاً صغاراً لا مقدرة لنا على الوصول إليه والاقتداء به من حيث هو الله صار انساناً مثلنا رفقاً بحالتنا .

وأنا كان ينقصني الاتضاع الذي يقودني إلى يسوع المسيح الوديع المتواضع حتى أني ما كنت أعرف ما الذي جاء ليعلمنا إياه عندما حمل ضعفنا . أي لم أعلم أن كلمتك الأزلي السامي على جميع الخلائق قد تنازل ليرى الناس بأم العين تنازل الإله فلا يعودوا يتشامخون متكبرين بل يعانقوا الاتضاع متذللين حباً بك فتوليهم الرفعة والمقدرة .

١٧ - الكتاب الأول

الطبيعة الالهية للكون فوق جميع المخلوقات

إن جل ما أعرفه من غير شك ولا ريب إنما هو أني أحبك أيها

---

(١) (أف ٢ : ٥)

(٢) (يو ١٤ : ٦)

الرب الاله . فإن سهامك خرقت فؤادي من كنانة كلامك فشغفت بحبك. وكيف لا أحبك وهذه السموات والأرض وكل ما فيهما تصرخ نحوي قائلة ألا فاحبب الرب إلهك ولا تزال مرددة هذا الصراخ نحو الجميع بحيث لا يبقى عذر لأحد في عدم حبه لك . وأنت أيها الرب ترحم من تشاء وإن أنت لم تحرك قلوبنا فالسموات والأرض تقوم بحق تسبيحك وهي عجماء صماء .

يا رب أنا أحبك ولكن ما الذي أحبه فيك ؛ إني لست أحب فيك حسناً جسدياً ولا شرفاً زمنياً ولا ضياء يشعر للنواظر ولا أصواتاً شجية ولا روائح ذكية ولا مناً ولا عسلاً ولا طعاماً فاخراً ولا شيئاً من كامل ملذات الأرض وأطايبها لأن هذه بأجمعها ليست هي الرب الاله الذي أنا أحبه .

نعم أنا أحب نوراً أحب صوتاً أو رائحة أو طعاماً أو كرامة ولكن هذه إنما هي لجسدي . وأما الله فإنه لنفسي وهو جل وعلا فيه ما لا أقدر أن أعبر عنه من ضياء يلمع ولا يوجد مكان يسعه ومن صوت شجي ولكن لا ينتهي مع زمان ومن رائحة تفوح ولكن لا تتبدّد بالهواء ومن طعام لذيذ ولكن لا يفنى مع الأكل ومن ألطاف فتانة ولكن لا اشمئزاز فيها مهما تناولنا منها . فهاك ما أحب عندما أحب ربي الله .

ولكن من هو الذي أحبه ؟. . . سألت الأرض أأنت ربي ؟ فأجابت هي وكل ما فيها : لا . سألت البحر والقمر وجميع الحيوانات الموجودة فيه فأجابتني : لسنا نحن ربك فاسأل عنه ما فوقنا . فسألت الهواء ، فأجاب هو وكل ما فيه : أنت مغشوش فينا فإنا لسنا بربك .

سألت السماء والشمس والقمر والكواكب كلا فأعادت الجواب صارخة : لسنا نحن أيضاً الاله الذي تسأل عنه . فعدت عند ذلك التفت إلى جميع هذه الأشياء المحسوسة وقلت لها : قد قلت لي أنك لست الإله ربي الذي أنا أسأل عنه فقولي لي بحقك شيئاً عنه . فأجابت كلها بأجمعها بصوت عال : هو الذي خلقنا .

هذا جواب الطبيعة بأجمعها . وفي الحقيقة أن هذا السؤال وهذا الجواب من الطبيعة مدعاة للتروي . ولكن إذا لم يسمع الكل منها هذا الجواب فذلك لأنهم لم يسألوها ولا بحثوا عنها ولا حكموا حكمهم فيها .

على أن كثيرين من البشر قادتهم أهواؤهم الفاسدة إلى أن يتقيدوا في عبوديتها . ومن كانوا عبيداً ليس لهم أن يحكموا على سادتهم . ثم بعد هذا رجعت إلى نفسي وقلت لها : وأنت من أنت ؟ أجابت أنا بشر من جسد وروح : الواحد في الخارج والآخر في الداخل . وقلت : في أيهما يا ترى أسأل عن إلهي ؟ قد سألت في الجسد عنه عندما سألت الأرض والسماء وكان جسدي مشاركاً لي في السؤال . فالداخل إذن هو الأجدر بالسؤال وهو الأشرف . لأن المرجع في فحص تلك الخلائق قد كان إليه .

وكذلك الحكم فيها صور من ديوان ملكوته السامي . لأن النفس قد عرفت أن جميع هذه الأشياء الحسية هي مخلوقة من الله وهي مادية مركبة وعرضه للفساد وأقول لنفسي ـ والحالة هذه ـ أنت أشرف من كل شيء مادة لأن فيك الحياة والنطق وأنت حياة

الجسد وصورته . ولكن الله هو أسمى منك لأنك منه نلت الحياة وبه تحيين .

من يا ترى أحب في محبتي الله ؟ ومن هو هذا الذي هو أسمى بكثير من نفسي ؟. . . قل لي بحقك من أنت ؟. . . أنت هو مصدر كل شيء. . . ومن به قوام كل شيء وقوامي أنا أيضاً. . .

أنت هو يا رباه الإله الحق والواحد القدير الأزلي الذي لا يدرك ولا يقاس والذي لا تدركه الحواس والذي بقدرته تتردد الأنفاس . أنت الحي القيوم الساكن في الأبدية العجيب في أعين الملائكة أيضاً الذي لا تحيط به الأوصاف ولا الأبحاث ولا الأسماء . أنت الله الحي ، الحق ، المخوف ، القوي لا بداية لك ولا نهاية . أنت بداية كل شيء ونهاية كل شيء ها أنا قد وجدتك وأدركتك . فيا لسعدي ما أعظمه ويا لحظي ما أسعده !! كنت أفتش عليك في أشياء خارجية ولكن هذا التفتيش لم يجدني نفعاً إذ وجدتك في نفسي وفي قلبي وها أنا أمسكك وهنا أراك وحسبي هذا وكفى هذه ملذتي المقدسة وهي من فضل رحمتك التي نظرت في حالة فقري وذلي .

١٨ ـ يوحنا أسكوت أريجين :

وحديثنا الآن عن اسكوت أريجين بحسبانه أول فلاسفة العصر الوسيط على الحقيقة. والمؤرخون لحياة أريجين لا يذكرون إلا القليل عنه فتاريخ ميلاده غير معروف على وجه الدقة وتتراوح الآراء في هذا الصدد بين عام ٨١٠ ، ٨١٥ كذلك اختلفوا في

البقعة التي ولد فيها فمن قائل أنه ولد في ويلز ومن قائل أنه ايرلندي النشأة .

على أية حال ولد أريجين في بداية القرن التاسع الميلادي وتلقى تعليمه في ايرلندا حيث كانت هناك حركة علمية نشطة بدأت بمعرفة التراث العربي اليوناني عن طريق الترجمة ونحن نعلم أن اللاهوت المسيحي كان له نصيب الأسد من المناهج الدراسية التي كانت تدرس في المدارس والأديرة آنذاك ويبدو أن اسكوت أريجين كان تواقاً إلى العلم والمعرفة الأمر الذي جعل الامبراطور شارل يسعى في طلبه كي يعينه رئيساً لمدرسة القصر ومن فرنسا بدأ دفاعه عن الدين المسيحي (الاتجاه الكاثوليكي) ضد الخوارج وغيرهم وكان أول عمل قام به أريجين فيما يبدو كتابه في القدر السابق أو «الانتخاب الطبيعي» ، ومن خلال ذلك نتبين أن مشكلة ذلك العصر كانت مشكلة القضاء والقدر ، وهي المشكلة التي تثار دائماً بالنسبة لكل دين وقد رأينا أن أوغسطين قد تعرض لهذه المشكلة لكنه في النهاية لم يستطع أن يقدم حلاً شافياً لها فقد حام حولها وراوغ خصومه دون أن يأتي فيها بفصل المقال .

وقد أدرك أريجين فيما بعد كتب الفلسفة في مرحلة لاحقة حيث قام بترجمة بعض الأعمال اليونانية .

ولقد أجمع المؤرخون على أن اريجين كان جريئاً كل الجرأة في فهمه للنصوص الدينية وفي التعبير بوضوح عن آرائه دون أن يخاف سلطة الكنيسة أو غيرها من سلطات ويكفي أن نذكر هنا أن

من انتدبه للدفاع عن المسيحية ضد ما قاله «جونشالك» في القدر قد انقلبوا عليه لأنه خرج عن الروح المسيحية وكان من نتيجة ذلك أن حرمت أقواله وعدت غير متفقة مع الدين[1] .

أما أهم أعماله فكما قلنا كتاب «في القدر السابق» وكتاب قسمة الطبيعة الذي وضع فيه كل فلسفته هذا إلى جانب بعض الأعمال الأخرى التي ترجمها ووضع عليها بعض الشروح مثل «المراتب السماوية والمراتب الكنيسية في أسماء الله» ،

ولقد ساهم أريجين في عصره أولاً في نقل التراث اليوناني إلى اللغة اللاتينية كذلك كان له دور بارز في تحديد المصطلح الفلسفي الذي لم يكن قد حدد بعد بدقة كذلك تأتي أهمية أريجين بالنسبة للعصر الوسيط من حيث أنه قد حدد مسار الفلسفة من بعده إلى حد كبير حيث صبغها بالصبغة الافلاطونية التي تتلاءم بسهولة شديدة مع المسيحية ولعل هذا هو السبب في أن أفلاطون كان دائماً أقرب إلى رجال الدين بوجه عام من أرسطو .

١٩ ـ الفلسفة والدين :

يبدو أن سكوت أريجين كان معتزاً بعقله إلى حد كبير وكان واثقاً من قدرته على فهم النصوص وتحليلها ولعل ثقته بالعقل هي التي ألبت عليه أصدقاءه وأعداءه .

يرى أريجين في البداية أنه لا يوجد خلاف أو اختلاف بين منطق الوحي وبين منطق العقل ورأيه في هذا أن الدين الحق هو

---

(١) (راجع بدوي ص ٤٦ ـ ٤٧)

الفلسفة وأن الفلسفة الحقة هي الدين (قارن ذلك بتعريف الكندي للفلسفة) ولهذا لا ينبغي أن نضع حدوداً بين العقل (الفلسفة) وبين النص الديني بل ينبغي أن يدخل العقل دار الدين من أوسع أبوابها . فمن حقه أن يتجول فيها وأن يطرق مشاكلها وأن يقدم الحلول لها ولقد رأينا أوغسطين يميز بين مسائل يمكن للعقل أن يبرهن عليها وبين أخرى يعجز العقل عن البرهنة عليها قادر على فهم النص وتأويله وتفسيره فإذا ما ووجه العقل ببعض النصوص التي يعجز عن فهمها أو تفسيرها فلا بأس من طرحها جانباً وعدم الايمان بها ويبدو أن أريجين لم يميز بين العقل في مجال الطبيعة وبين العقل في مجال ما فوق الطبيعة (أو ما قبلها وما بعدها) . ولهذا يرى أننا بالعقل نستطيع أن نستخرج من النص الديني معاني متعددة ومتباينة . ومن حقّ العقل أن يختار المعنى الملائم له أن معاني الكتاب المقدس متعددة تعدد ألوان ذيل الطاووس فلنا أن نختار المعنى الملائم . بل لنا أن نتأوّل أسوة بالآباء . فقد تأولوا بعقولهم وتعارضوا في مسائل كثيرة . فنحن نعرض تأويلاتهم على العقل فإذا لم يقرها وجب الأخذ بحكمه دونها إذ لا يمكن أن يصدر العقل عن السلطة نفسها والسلطة صادرة عن العقل وكل سلطة لا تقوم على عقل مستقيم فهي سلطة كسيحة بينما العقل المستقيم المعزز ببراهينه غير مفتقر لتأييد سلطة ما[١] اسكوت أريجين إذن يرى أنه إذا تعارض العقل مع النقل فلا ينبغي أن نضحي بالعقل البتة لأن العقل ليس في حاجة إلى مدد

---

(١) (كرم ص ٧٥ ـ ٧٦)

خارجي بينما النص يحتاج إلى من يؤيده ويدافع عنه ولهذا يُعَد أريجين من تلك الفئة القليلة التي وثقت في العقل الإنساني ووثقت أيضاً في النص الديني وأباحت لنفسها قدرة العقل على فهم كل مسائل الدين والدفاع عنها .

وينبغي أن يكون واضحاً هنا أن أريجين ليس فيلسوفاً عقلانياً بالمعنى الحديث . لأن فلسفة أريجين عقل مؤمن بينما العقل في الفلسفة الحديثة خال من أية أحكام مسبقة (أو على الأقل ينبغي أن يكون كذلك في معالجته للمشاكل التي تعرض له ومن هنا فإن أريجين يختلف عن فلاسفة العصر الحديث من هذه الجهة .

٢٠ ـ مشكلة الوجود :

ذكرنا أن أهم كتاب لأريجين كتابه «قسمة الطبيعة» لأن أريجين وضع مذهبه كله في هذا الكتاب . ولقد زاوج أريجين في هذا الكتاب بين الأفلاطونية وبين المسيحية فأخرج لنا بناءً فلسفياً حظي باحترام العقل وتقديره ولكنه من الناحية الدينية يقابل بالرفض والاعتراض وعدم الرضى من رجال الكنيسة .

وكان هذا بالتحديد موقف رجال الدين من أريجين حيث حرموا دراسة كتبه وطردوه من بينهم . بينما نجد أن مذهبه من الناحية الفلسفية كان له أثر بالغ فيما بعد وعنوان كتاب أريجين «قسمة الطبيعة» وواضح أن لهذا الاسم دلالة . فهو أولاً يتضمن أن الطبيعة واحدة !! أو بتعبير آخر الوجود كله واحد لا فرق فيه بين روحي ومادي خالق ومخلوق . فاعل ومنفعل. . . . وهذا الوجود الواحد يمكن أن يقسم تقسيماً اعتبارياً وقد يقسم تقسيماً حقيقياً

وذلك طبقاً للاولوية والرتبة والشرف . وقد يقسم طبقاً لمادية الشيء أو عدم ماديته . لكن هذا التقسيم سرعان ما ينتهي إلى الوحدة من جديد . بمعنى أن أريجين كما سنرى يرى أن الطبيعة واحدة ثم انقسمت هذه الطبيعة طبقاً لترتيب معين لكنها سوف تعود مرة أخرى إلى الوحدة .

كانت هذه هي النظرة العامة إلى مذهب أريجين وعلينا الآن أن نبدأ بشرح وتحليل هذه النظرة .

وحد أريجين بين الله وبين الوجود أو الطبيعة الأمر الذي حيّر من جاء بعده في فهمه وتفسيره . ويبدو أن الفلاسفة الكبار هذا شأنهم من جهة الخصوبة إذ يستطيع المرء من خلال نصوصهم الحية أن يرى فيها آراء جد متناقضة لأنها تعد حينئذ ينبوعاً حياً تتدفق منه الآراء والأفكار . أما الفيلسوف الضحل الفيلسوف السطحي فيفهمه الكبير كما يفهمه الصغير وليس في حاجة إلى قدر من أعمال الفكر لكي يفهمه المرء وحتى إن فهمه فإنه لا يثير لديه قضايا أو مشاكل لها أهميتها ولقد كان أريجين من النوع الأول الذي أثار الجدل والنقاش في حياته وبعد مماته . فقد تعاطف معه المقربون بحسبانه رجلاً دينياً ورعاً سيطرت عليه كلية فكرة الله بحيث كانت هذه الفكرة كل شيء بالنسبة له وفي سبيلها ضحى بالموجودات فلم ير لها أي وجود مفارق أو مستقل عن الذات الالهية . لكن خصومه نظروا إليه بعد ذلك حيث قرروا أن آراءه يمكن أن تؤدي إلى هدم أهم الأفكار الدينية سواء ما يتعلق منها بفكرة الخلق وبفكرة البعث وغيرها .

نعود فنقول : يقسم أريجين الطبيعة (التي هي الله عنده) إلى أربعة أقسام : فالله عنده هو المبدأ وهو الوسط وهو الغاية . وعند أريجين نجد أن الوسط ينقسم بدوره قسمين : الابن وروح القدس . ولهذا فإن ثمة أقساماً أربعة للطبيعة :

الله = الأب = طبيعة خالقة قديمة .

الله = الابن = طبيعة مخلوقة خالقة .

الله = روح القدس = طبيعة مخلوقة غيرخالقة .

الله = الغاية = طبيعة غير مخلوقة غير خالقة .

وهذا التقسيم نابع من فكرة «الواحد» الافلاطونية في ما يبدو فقد سيطرت هذه الفكرة التي يبدو أن أريجين كان معجباً بها أشد الإعجاب على فهم أريجين للمسيحية والتي فهم المسيحية من خلالها . فالواحد عنده لا ينقسم والوجود لهذا واحد وحقيقة واحدة لكن هذا الواحد يمكن أن يقسم أو يجزأ على سبيل الفهم والاعتبار . قد يتكثر الواحد لكن هذه الكثرة ترد في النهاية إلى الواحد . بل لا وجود للكثرة إلا من خلال الواحد . فالواحد عند أريجين هو الكل في الكل .

ومن خلال فكرة الجوهر التي أدركها في كتابي : العبارة والمقولات لأرسطو ميز أريجين بين فكرة الصفات الجوهرية الأساسية وبين الأعراض أو الصفات الثانوية . ليس هذا فحسب بل أنه ميز بين الماهية وبين الانية على حد تعبير فلاسفة الاسلام

(الكندي بوجه خاص) فثمة ماهية كلية وأخرى تعد جوهراً له ماهية بعبارة أخرى من الماهية ما يمكن أن يتعين ومنها ما لا يمكن أن يتعين. الماهيات المتعينة يمكن أن تحمل عليها الأعراض أما الأخرى (الماهية الكلية) فلا تحمل عليها الأعراض. ولذلك فإن الجوهر أقصد الماهية التي لا تحمل عليها الأعراض (الحادثة الفاسدة) أشرف بكثير من تلك التي تكون موضوعاً للكون والفساد.

ويرى أريجين ان الأصل في الوجود كما سنرى هو هذه الماهية الكلية التي حدثت عنها الماهيات الأخرى التي هي موضوع للكون والفساد (الجواهر التي هي موضوع للأعراض) ولكي تحقق الماهية الكلية نفسها لا بد أن تخرج ذاتها وتخرج عن ذاتها وذلك يتم عن طريق ما أطلق عليه أريجين الحالة العامة هذه الحالة العامة تسعى نحو هدف معين وهنا نعود إلى الوحدة من جديد لذلك فإن هذا التقسيم الرباعي للوجود ليس تقسيماً حقيقياً إن أردنا الدقة لأن الله كما هو ملاحظ موجود في كل طرف من أطراف هذه القسمة فهو الخالق وهو المخلوق وهو المحي والحي والمميت... وكل ذلك بحسب اعتبارات معينة سوف نأتي الآن على ذكرها بشيء من البيان الموجز.

أما عن الله «الأب» الذي هو الطبيعة الخالقة القديمة الغير مخلوقة فيرى أريجين أنه بسيط كل البساطة ولا نستطيع أن نميز فيه شيئاً عن شيء وإذا أردنا أن نصف هذه الطبيعة الخالقة غير المخلوقة فينبغي أن نضع دائماً في وصفنا لها كلمة فوق وهذه إشارة من أرجين إلى أننا لا نستطيع أن نصف الله أو الأب بأية

صفة إيجابية لأننا لو وصفناه بأية صفة إيجابية لكنا بذلك من المشبهة أو المجسمة . صحيح أن الله يتصف بصفات قد نتصف بها نحن لكن نسبة هذه الصفات إليه ليست كنسبتها إلينا ولهذا فإن الله مع أنه متصف بصفات إليه ليست كنسبتها إلينا ولهذا فإن الله مع أنه متصف بصفات إيجابية إلا أننا لا نستطيع أن نقف عند هذه الصفات بل ينبغي لنا أن نتخطاها حتى ننزه هذه الطبيعة القديمة الخالقة عن كل ما عداها فتقول : إن الله ماهية فوق الماهيات موجود فوق الموجودات وفوق الموجود سميع فوق السمع . فهو في هذه الحالات موجود لا كوجودنا أو فوق وجودنا وحتى لا كمهياتنا وله ماهية لكن فوق ماهيتنا . ولهذا فإن أهم الصفات التي تنتسب إلى هذه الطبيعة هي صفات السلوك التي من شأنها أن تنزه الله عن أي صفة من الصفات التي تنسب إلى غيره من كائنات . لأن هذه الصفات تنسب إلى كائنات متناهية فكيف يحق لنا أن نصف بها الكائن اللامتناهي . أننا مهما نسبنا إليه في هذه الحالة من صفات فلا بد أن تكون صفات ناقصة في حق المطلق .

لهذا ينبغي دائماً إذا استخدمنا هذه الصفات أن نسبقها بكلمة «فوق» بصفة دائمة . فهذه هي الوسيلة الوحيدة التي نستطيع من خلالها أن نصف الله دون أن نشبهه بغيره من الموجودات لأن كلمة «فوق تعنى أنه متصف بهذه الصفات (لاهوت إيجابي) لكنه أيضاً لا يتصف بهذه الصفات كما نوصف نحن بها (لاهوت سلبي) .

أما عن الله = (الابن) فيرى أن من صفاته أنه طبيعة مخلوقة

وخالقة . هنا نجد أن الأب أضحى كما أشرنا وسطاً بين المبدأ وبين الغاية . فالله بعد أن كان واحداً أضحى كثيراً أضحى وسطاً تتحرك به ومن خلاله الموجودات أضحى الله هو الابن حيث أن الله لا ينبغي له أن يظل مستمراً داخل نفسه بل عليه أن ينتج الوجود لأن الوجود خير والله هو مصدر الخير . هذا الوجود بدأه الله بأقرب شيء إليه بدأه بصورته بدأه بالابن . فالله الابن هو الخالق المخلوق وهذا الخلق حاصل لا في زمان. لهذا فإن الابن هنا قديم قدم الأب إن الخلق تم لا في زمان وبوجود الابن وجد الزمان ولما كان الله لا ينطبق عليه الزمان بل تنطبق عليه الأبدية فالزمان إذن لا وجود له بالنسبة إلى الله . فإن قلنا إذن أن الله قد خلق الأشياء من العدم فمعنى هذا أنه بدأ الزمان أما هذا العدم فكان هو الله نفسه[1] .

وفي متابعة منه للافلاطونية ذكر أريجين أن الخلق تم عن طريق «الكلمة» وقد فسر الكلمة هنا تفسيراً أفلاطونياً فذهب إلى أنها تعد المثل أو الصور التي يصير عليها العالم . ونسب إلى الكلمة (أو إن شئت هذه الصور) صفة الأزلية والسرمدية . فالأب صدر عنه الابن (الوجود) لا في زمان ومن ثم تكون هذه الصور عالية على الزمان . أنها ليست كائنة (حادثة) وليست فاسدة وما تأخر الابن عن الأب هنا إلا تأخر بالرتبة والشرف فحسب تأخر بالطبع لا بالزمان لأنه لا يوجد زمان لم يكن فيه الابن موجوداً مع الأب ونحن في غنى عن القول أن مذهب أريجين من هذه الناحية ضارب في وحدة الوجود (الوجود الواحد) . وناهيكم عن ما يترتب

---

(١) (بدوي ص ٥٥)

على قول أريجين بوحدة الوجود وهذه حيث أنهـا تؤدي إلى نتائـج خـطيرة كـل الخطورة على المسيحيـة ولقد تنبـه معاصـروه لذلـك فطردوه من بينهم وحرموا تداول كتاباته .

يقـول أريجين «أنا لـو نظرنـا إلى المخلوقات من جهـة الخالق لوجدنا أنها جميعاً مخلوقة . ولو نظرنـا نظرة فلسفيـة لوجـدنا أنهـا ليست خالقة ولا مخلوقة وإنما هي الغاية النهائية التي تـرجع إليهـا الأشياء وإذا نظرنا إليها نظرة عادية عمليه وجـدنا أن الأشيـاء تكون أجزاء من هذا العالم وهي الأشياء الحسية فمعنى هذا أن الـطبيعة الخالقة غير المخلوقة تصير طبيعية مخلوقـة غير خـالقة عن طـريق الصـور . وتصير أيضـاً طبيعية غيـر خالقـة بـأن تصبـح وجـوداً في العـالم ولكن لا بد لهـا بعـد هـذا كله من أن تعـود إلى الأصـل . الذي بدأت منه فتعود من جـديد طبيعـة غير مخلوقـة وليست أيضاً خالقة باعتبارها غاية . وهذه الطبيعة الجديدة تشبـه تمامـاً الطبيعـة الأولى أو الطبيعة الخالقة غير المخلوقة[١] .

أمـا عن روح القـدس الـذي هـو من هـذه الجهـة يُعـد طبيعـة مخلوقة غير خالقة فإنه في هذه الحالة يشير إلى العـالم وقد تحقق خـارج الذات الالهيـة . ويرى أريجين أن على رأس هـذا العـالم نجد الإنسان الذي خلقه الله على صورته وهو يرى أن الإنسان هو المعـرفة التي لـدى الله عن الأشياء المـوجودة بـاعتبارهـا موجـودة ولهذا فإن الإنسان يلخص الوجود كله وفيه نجـد الثالـوث المكون من ابراهيم واسحق ويعقوب[٢] .

---

(١) (بدوي ص ٥٦)

(٢) (المرجع السـابق ص ٥٧)

ومن المعلوم أن الإنسان يتكون من الجسم والنفس ويرى أريجين أن النفس لها ثلاثة قوى هي : العقل والروية ثم الحس . العقل موضوع معرفة الله أما الروية فإن موضوع معرفتها الصور أما الحس فينقسم إلى إدراك خارجي وتأمل داخلي وذلك لأن موضوع الإحساس إما أن يكون شيئاً في الخارج وإما أن يكون موضوعاً (صوراً) في الداخل . وما يميز الادراك الحسي هو أنه يدرك الجزء بينما الادراك العقلي يدرك الكل بالعقل نقول أن الوجود واحد وبالحس نقول أنه متعدد متكثر . والروح عند أريجين منتشرة في البدن كله وهي لن تستمر منتشرة في البدن إذ لا بد لها من العودة من الاتحاد بمصدرها ويرى أريجين أن ذلك يتم بعدة مراحل :

١ ـ حين يموت الإنسان فتنفصل روحه عن بدنه ويرجع إلي حالة العناصر الأربعة .

٢ ـ المرحلة الثانية مرحلة البعث حيث تجمع للإنسان العناصر الأربعة .

٣ ـ في هذه المرحلة تتحول فيها هذه العناصر الأربع إلى الروح .

٤ ـ هنا ترتفع الروح إلى مرتبة الصور حيث تعلمها (أي تعلم الروح الصور) .

٥ ـ في هذه المرحلة تتحد الروح بالصور .

٦ ـ أما المرحلة الأخيرة فهي تلك التي يصبح فيها الوجود

روحاً تامة مطلقة حيث يغدو الله هو الكل في الكل[1] .

أما عن الله =(الغاية)والتي تكون حينئذ طبيعة غير مخلوقة وغير خالقة فهي بعينها الطبيعة الأولى : الله الأب بحسبانه مبدأ للوجود لكنا ننظر إليه من هذه الجهات باعتباره غاية وهدفاً يسعى إليه كل موجود ولهذا فإن الطبيعة كانت من الله وستصير إلى الله خرجت منه وإليه تعود . . . كيف لا والفرع دائم الحنين إلى الأصل .

إن الله هنا أضحى معشوقاً وغاية وهدفا ولهذا فإنه بمعنى ما هو المحرك الذي يحرك بعشقه العالم له يحرك كل الموجودات تجاهه والأشياء تسعى نحو الطبيعة كهدف وكغاية لها لا تفنى ولا تتلاشى . صحيح أنه لن يكون لها وجود ذاتي مستقل لكن ذلك لا يعني فسادها فهي كانت من الأزل وستظل إلى الأبد . هذا هو مبدأ أريجين في جملته وثمة تفاصيل كثيرة تدخل في قسمة الطبيعة : فهو على سبيل المثال يقسم الوجود إلى أعراض وجواهر إلى أشياء ندركها كما تبدو لنا من خلال مجاليها أو تجلياتها في الأشياء وهو قد يقسم الطبيعة إما صاعداً وإما هابطاً كما هو الحال في الجدل الأفلاطوني ولهذا إذا ارتفع الأعلى ارتفع الأدنى . أما إذا رفعنا الأدنى فإن الأعلى لا يرفع بل يظل موجوداً كما هو .

كذلك يمكننا أن نقسم العالم بحسب وجهة نظر الفيلسوف (أقصد تقسيماً فلسفياً !!) وفي هذا التقسيم نجد أن نظرة الفيلسوف تختلف عن نظرة الرجل العامي ! فبينما الوجود الحسي بالنسبة للرجل العامي هو كل شيء نجد أن الوجود العقلي بالنسبة

---

(١) (راجع كرم ص ٧٨ وبدوي ص ٥٩)

للفيلسوف كل شيء . وبينما الحقيقة عند العامي محسوسة ملموسة نجد أنها عند الفيلسوف معقولة . وبينما نجد أن الأشياء عند الفيلسوف لا تدرك في ذاتها نجد أن العامي دوجماطيقي في ادراكه . وبينما يتشبث الرجل العامي بالاعراض كصفات أساسية نجد أن هذه الاعراض لا قيمة لها عند الفيلسوف ويرتبط بهذه النظرة القاصرة فهي التي تقف عند المتغير . هذا هو موقف أريجين من «قسمة الطبيعة» ومن الواضح أن فيلسوفنا الديني كان جريئاً في آرائه كل الجرأة لم يهادن الكنيسة ولم يجبن أمام ما رآه وعقده فعبر عنه بكل وضوح واخلاص .

ولقد كانت لآراء أريجين خطورتها من الناحية الدينية لعدة أسباب منها :

١ ـ أن أريجين قال بالوجود الواحد : فالله هو الخالق وهو المخلوق وهو الواحد والكثير والباقي والفاني !!

٢ ـ إن منطق مذهب أريجين يؤدي إلى هدم فكرة الخلق من العدم فالواحد صار الابن الذي هو روح القدس فالله إذ يخلق الخليقة يخلق ذاته من ذاته على نحو خفي يفوق التصور والتعبير . فيجعل ذاته منظوراً وهو غير المنظور؟ ويجعل ذاته مدركاً وهو غير مدرك ويصير عالماً مخلوقاً وهو خالق العالم الأشياء جميعاً موجودة في الله والله قسمة المخلوقات واجتماعها ليس هذا فحسب بل أن المخلوق أزلي أزلية خالقة ففعل الخلق عند أريجين فعل أزلي وليس حادثاً . ومن شأن هذا ان يشارك العالم كله الله في قدمه فقد ذهب أريجين إلى القول. . .

فإن ما رآه الله دائماً صنعه دائماً وليس يمكن أن تسبق رؤيته فعله ولكنه يرى أن يفعل وإذ يفعل يرى[1] . . .

٣ ـ أنكر أريجين الخطيئة بالمعنى المفهوم في المسيحية فليست الخطيئة هي معصية آدم للرب وإنما فسر الخطيئة تفسيراً رمزياً . فالخطيئة عنده بدأت من اتصال الروحاني بالمادي أي بدأت من الله فالخلق ثم من الطبيعة الخالقة غير المخلوقة عن طريق الطبيعة الخالقة المخلوقة ، فصار هناك اتصال بين هذه المادة والروح . هذا الاتصال هو الخطيئة وتلك يجب أن تفهم فهماً وجودياً خالصاً . ولا يجب أن تفهم فهماً أخلاقياً باعتبار أنها كانت خطأ ارتكبه فرد من البشر[2] .

٤ ـ كذلك أنكر أريجين الجنة والنار بمعناها المألوف فهو لا يقول بوجود نار وجنة لا في هذه الحياة الدنيا ولا في الآخرة . ورأيه أن عذاب الله للمرء سيتم من خلال فكرة الضمير فحسب والبعد عن المسيح إلى الأبد ولهذا فإن العقاب وإن كان هناك عقاب سوف يكون عقاباً روحياً وليس عقاباً مادياً لأن الله حينما يبعث الناس ومنهم الاشرار سوف يبعثهم بطبيعتهم والطبيعة خيرة أما الشر فنظراً لأنه عدم فلن يبعث ، ومن ثم لن يكون هناك له عقاب بعد زوال العالم المادي لن يبقى سوى موجودات روحية فلا تتوهن الجحيم مكاناً في عالم محسوس يحشر فيه الاشرار ما

---

(١) (كرم ص ٧٧)

(٢) (بدوي ص ٥٨)

هو إلا شقاء الضمير الذي يأكل كالدود والحزن الذي يحرق كالنار[1] .

٥ ـ لهذا فإن مسألة الخلاص النهائي كانت موضع شك عند أريجين .

٢١ ـ الجبر والاختيار :

ترتبط مشكلة الجبر والاختيار بالدين ارتباطاً وثيقاً وهي تعد من المشاكل الحيوية التي تثير انتباه الباحثين حيث يحاول كل باحث أو مفكر أن يقف على العلاقة بين العلم الالهي بما يمثله من قضاء وبين الحرية الانسانية على ضوء هذا العلم السابق ووجهة نظر الدين واضحة ومعلومة وهي أن العلم الالهي ثابت وأنه كتب على المرء فعاله من يوم أن يولد (وحتى من قبل أن يولد) إلى أن يغادر هذه الحياة الدنيا . ولا يستطيع المرء أن يهرب من القضاء الالهي نظراً لثبات العلم الالهي وشموليته . ولهذا فإن الحرية الانسانية معدومة إذا فهمت هذه الحرية على أنها خروج على السنة الالهية . لذلك فإن ثمة اختيار كتب الله لهم الجنة وآخرين قدر عليهم العذاب !! أما الخارجين على الدين والرافضين له فيذهبون إلى أن العلم الالهي ليس من شأنه أن يجبر المرء على هذا الفعل أو ذاك . وليست من الكمال الالهي في شيء أن يقول الله للمرء افعل وهو عاجز عن الفعل أو يقول له افعل ويحول بينه وبين تنفيذه للفعل . لهذا ينبغي أن نقر بالحرية الانسانية وبعدم التدخل الالهي في شؤون الإنسان لا لأن الله عاجز عن التدخل ،

(١) (كرم ص ٧٩)

بل لأن من حكمته أي مما يتفق مع كماله وعدله أن لا يتدخل في شؤون الفرد .

ويستشهد هذا الفريق على حريته بأن كلاً من يشعر في أعماقه أنه له القدرة على أن يفعل بوسعه الذهاب إلى هذا المكان وعدم الذهاب إليه . وباختصار أن كلاً منا يشعر أنه كائن مريد على الحقيقة .

وأريجين بكتابه المدون تحت اسم «في القضاء السابق» عالج هذه المشكلة معالجة سطحية كما نرى بل أنه بدأ من مقدمة لا يوافقه عليها معظم الفلاسفة . فلقد كانت نقطة انطلاقه في معالجة هذه المسألة هي أنه ليس ثمة فرق بين الفلسفة وبين الدين . فالدين الحق هو الفلسفة والفلسفة الحقه هي الدين وهما معاً عملة واحدة لأمر واحد هو الحقيقة التي لها وجهان يشيران إليها . فالفلسفة الحقة تقود إلى الحق والدين الحق يكشف لي عن الحقيقة . لهذا ذكر أنه ليس هناك تعارض بين العلم الالهي وبين الارادة الانسانية لكن هذا ليس حلاً للمشكلة إذ أن مشكلة القضاء والقدر أو الجبر والاختيار تتضمن أن من طبيعة الارادة الانسانية أن «تختار» فكيف لها أن تختار ما فرض عليها اختياره إذا كان هناك علم الهي قد حدد لها مسارها ؟ إن المشكلة هنا ليست مشكلة الفلسفة الحقة أو الدين الحق وإنما هي مشكلة الصلة بين المشيئة الالهية الثابتة الأزلية وبين الارادة التي تتحكم فيها مجموعة العوامل والظروف . . .

ولهذا سرعان ما تجاوز أريجين هذا الرأي حيث ذهب إلى أن

العقل الانساني فيما يتعلق بهذه المشكلة لـه اليد العليا ولا ينبغي له أن يستكين إلى صوت الدين إذا تعارض هذا الصوت مع صوت العقل . ينبغي على العقل أن يكيف النص الديني طبقاً لمنطقه هو (العقـل) أما إذا لم ينجـح العقل في المـواءمة بين النص الـديني وبين حكم العقـل فينبغي للمـرء حينئـذ أن يتبـع مـا يمليه عليــه عقله .

إن النص الديني يسبق العقل من حيث المبدأ : فالإيمـان لهذا السبب ينبغي أن يكـون سابقـاً على التعقل لكن العقـل فيمـا بعـد وعلى المـستوى الفردي ينبغي أن يكون سابقـاً للايمـان لأن العقل حينئذ يعد مـدخلاً إلى الايمـان ولكي يستقر هـذا الأخير ينبغي أن يدخل إلى الإنسان من السلطة الشرعيـة عنده (سلطة العقل) ثم أن النص الديني يقدم إلى العقل مجموعة من النصوص التي قد يساء فهمها ولهذا فإن مهمة العقل شرح هذه النصوص وتنفيذها والدفاع عنها . لهذا فـإن حريـة العقل يجب أن تكـون حريـة مطلقـة بازاء المعتقدات الدينية فلئن كانت المعتقدات الدينيـة نقطة البـدء فهي كذلك فحسب وأما تفصيلها فموكول إلى العقل[1] العقل الانساني إذن له دور في الفعل . والإنسـان ينبغي أن يكون حـراً أمام الله . ولو لم يكنْ الإنسان حراً عند أريجين لعجزنا عن تفسير وجود الشر في العالم . وقد نستطيع أن نـرد كل خيـر في عالمنـا هذا إلى الله الخير لكنا لا نستطيع أن ننسب إليه أي شر ، لأن الشـر يدل على النقص ، ومحال أن يكون الشر مراداً من قبل الله الكامـل . وجود

(١) (راجع بدوي ص ٥١)

الشر إذن دليل على الحيرة الانسانية والشر عند أريجين لا يمكن أن يأتي من قضاء سابق لأن كل ما قضى به الله خير . لهذا فإن الشر يأتي من نقص في الآراء يأتي من الارادة الفاسدة التي جنحت بعيداً عن الخير الالهي . ولهذا فإن ما أصابنا من خير عند أريجين فمن الله وما أصابنا من شر فمن أنفسنا .

لكن السؤال الآن الذي لم يجب عنه أريجين هل وجود الارادة الفاسدة أمر حاصل بقضاء الله أم لا ؟ هل ميل الارادة كان بقضاء أم بقدرة الإنسان واختياره الحقيقي ؟ هذه أسئلة طرحناها في بداية حديثنا عن القضاء والقدر عند أريجين وما زلنا عبثاً نبحث لها عن إجابة دون جدوى .

أنسلم

(١٠٢٣ - ١١٠٩)

٢٢ - حياته وأهم أعماله :

ولد القديس «أنسلم» بإيطاليا وهو لهذا ايطالي النشأة والمولد . فقد ولد في مدينة أوستا Aoste (شمال إيطاليا) عام ١٠٢٣ . وكان والده عسكرياً ، بينما كانت أمه غاية في الرقة والحنان . لقد كان الأب فظاً غليظ القلب بينما كانت الأم سكناً لابنها . وقد ورث أنسلم هذه الصفات المتناقضة عن أقرب الناس إليه . فلقد ورث حدة الطبع وغلظته من الأب وورث الرقة والطبيعة المسالمة والإيمان عن الأم ولقد تجلت هذه الطبيعة والرقة في تلك الرسائل المتبادلة بين أنسلم وبين أخته حيث نلمس من خلالها إنساناً

مرهف الحس يقدس الحياة العائلية يميل إلى التأمل في الكون يفضل الحياة الهادئة . ويبدو أن أنسلم كان يود منذ فترة نضوجه المبكرة أن يكونُ أحد رجال الدين لكن أباه وقف في طريقه بالمرصاد رافضاً هذا الاتجاه لابنه ويبدو أن الأب قد اختار لابنه استاذاً لم يسترح كلاهما للآخر . فلم يدرك الأستاذ طبيعة التلميذ ولم يكتشف امكانياته أو ميوله . . . ولهذا خر التلميذ صعقاً حيث أصيب بمرض عصبي . . . . وقد تكرر هذا المرض عليه مرة بعد أخرى خاصة بعد أن ماتت أمه فألح من جديد على أبيه أن ينخرط في سلك رجال الدين لكن الأب بطبيعته العسكرية رفض تلبية طلبه من جديد . . . وقد ابتعد الابن لفترة عن موقفه حيث بدأ ممارسة الحياة العامة ويبدو أن أنسلم قد عانى في صدر شبابه أشد المعاناة حيث أقبل على الدنيا إقبالاً لا يقل عن اقباله في بداية الأمر على الدين . . . . حيث عكف «أنسلم» في هذه الفترة على

الحياة المادية التي باعدت ـ مؤقتاً ـ بينه وبين الدين . فبقدر انغماسه في الملذات والشهوات بقدر ما ابتعد عن الحياة الروحية . لكن الابتعاد عن الحياة الروحية لم يكن ابتعاداً أصيلاً عند أنسلم . فلقد كان موقفه هذا أقرب إلى الهروب منه إلى أي شيء آخر . إذ أن الرجل لم يستطيع أن يحقق حلمه كرجل دين خاصة وأن طلبه الانضمام إلى حياة الرهبان قد قوبل بالرفض أكثر من مرة لقد ماتت الأم وحزن الأب عليها حزناً شديداً يبدو أن المرء لا يدرك قيمة الأشياء أو الموجودات إلا بعد أن يفقدها حيث أصيبت بصدمة من جراء هذه الجوهرة التي لم يقدرها حق التقدير في حياتها . فكان أن ترهب الأب حزناً على زوجته ولم يجد

أنسلم بعد موت أمه ما يدعوه إلى البقاء داخل منزل واحد ومع أب لا يحترم ابنه ولا يبدي نحوه مشاعر الحب والحنان ولم تعوض مشاعر الاخوال حنان الأب . فقرر أنسلم أن يبدأ التنقل والرحيل وهي الفترة التي يمكن أن نطلق عليها فترة التحصيل حيث تتلوها فترة الاستاذية .

رحل أنسلم إلى فرنسا (بورجونيا) Borgogne ثم لادن و«شارتر» ثم «باريس» ثم نورمانديا حيث بدأت المدارس في هذه الفترة تهتم بإحياء التراث وترجمة الفلسفة اليونانية . أي بدأ الاهتمام آنذاك بالعقل والوحي جنباً إلى جنب .

ترهب أنسلم وقد بلغ من العمر سبعاً وعشرين عاماً (٢٧ سنة) وقد رأس أنسلم دير سانت اتين Etienne عمره ثلاثون عاماً . كذلك نعلم أنه أضحى مطراناً لدير بك Bec حيث أجمع الكل على انتخابه لجدارته بهذا المنصب ثم نعلم أن أنسلم بعد ذلك رحل إلى انجلترا عام ١٠٧٩ في مهام دينية حيث أصبح عام ١٠٨٧ اسقفاً لكانتربري Canterberg بعد وفاة لانفرانس Lanfrance عام ١٠٨٩ وفي خلال هذه الفترة حدث صراع مرير بين الدولة وبين الكنيسة حيث سعت الدولة إلى السيطرة على الكنيسة بينما كان موقف أنسلم يميل إلى أعطاء الحرية إلى الكنيسة رافضاً أي تدخل في شؤونها من قبل السلطة الزمنية . وقد نُفِيَ أنسلم إلى إيطاليا نتيجة لهذا الخلاف بين الكنيسة وبين الدولة وظل يطرد حيناً ويعود إلى انجلترا أحياناً إلى أن قضى نحبه عام ١١٠٩ م .

أما عن أهم أعمال القديس أنسلم فنلاحظ أنها كثيرة لكنها

كلها ذات صبغة واحدة وهي محاولة البرهنة العقلية على صحة القضايا الدينية أي أن كل مؤلفاته كانت بمثابة دفاع العقل عن الوحي . فمن أعماله نجد المناجاة : (أو حديث النفس) حيث يتحدث فيه عن ماهية الله . وكذلك نجد كتابه بروسلوجيون Proslogion والترجمة الحرفية لهذا الكتاب «مقال فيما بعد «حيث أن» Pros تعني مقال أو خطاب أو كلام وLogion تعني بعد أو ما يلي وقد سماه بهذه التسمية لأنه كتبه بعد «المناجاة» وفي هذا الكتاب يتحدث أنسلم عن «وجود الله» .

ومن أعمال أنسلم الأخرى والتي خصص حديثه فيها عن الإنسان بوجه خاص نجد «الحقيقة» والارادة الحرة ، وموافقة العلم الالهي للارادة الحرة وكذلك الارادة والنحو وسقوط الشيطان والايمان بالتثليث وتجسد الكلمة و. . . لم أصبح الله إنساناً[1] .

٢٣ ـ فلسفة القديس أنسلم :

يعد القديس أنسلم باعتراف كل المؤرخين لفلاسفة العصر الوسيط أكبر شخصية في القرن الحادي عشر . وقد ذاعت شهرة القديس أنسلم وانتشر صيته بسبب ذلك الدليل الذي ارتبط عبر تاريخ الفلسفة باسم القديس أنسلم وأقصد الدليل الانطولوجي على وجود الله . ومع أن القديس أنسلم لم يكن أول من نادى بهذا الدليل إلا أنه يعد أول من عرضه بطريقة عقلانية منتظمة بحيث نال هذا الدليل ـ من خلال عرض أنسلم له إعجاب نفر غير قليل من الباحثين .

---

(١) د . حسن حنفي : نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ص ١١٢ . ١١٨ ـ دار الكتب الجامعية سنة ١٩٦٩ م)

وفلسفة القديس أنسلم شأنها شأن الفلسفات السابقة عليها واللاحقة لها كلها اهتمت بالحديث عن وجود الله وماهيته وصفاته وعلاقة الإنسان بالله. . . أي أنها كلها فلسفة تستند في انطلاقها إلى النص الديني . ولهذا قلنا إنها فلسفة مسيحية في المقام الأول . وتتفاوت شهرة الفلاسفة . فلاسفة العصر الوسيط عندنا بقدر ما جنحوا إلى العقل ووثقوا به واطمأنوا إلى أحكامه . بمعنى أن أكثر هؤلاء الفلاسفة عقلانية، يعد أكثرهم شهرة وليس معنى هذا ان نقول: أن أكثرهم بعداً عن الدين أكثرهم شهرة فقد يكون الفيلسوف عقلانياً إلى حد كبير للغاية ومع ذلك يكون ورعاً تقياً. . . فالأمر يرجع إلى مقدرة المرء على استخدام عقله وترتيب المسائل التي يعرضها ترتيباً فنياً.

كذلك تتعلق شهرة المرء بمدى قوة البراهين التي يقدمها على صحة ما يؤمن به . لهذا فإن أولئك الذين استشهدوا على صحة النص من النص ذاته ليس لهم عندنا في الفلسفة كبير شأن لأن المطلوب بالنسبة للفلسفة الدينية هو أن لا يدافع المرء عن النص الديني من داخل النص الديني فحسب وإن كان هذا في حد ذاته أمراً مقبولاً ووارداً بل ينبغي أيضاً قبل هذا وبعده أن يدافع عن النص الديني (أو يفند النص الديني ويدحضه) من خلال العقل الانساني ومن هذه الناحية نستطيع أن نقول أن شهرة أنسلم قد ترجع إلى أنه أحسن استخدام عقله وأحسن استخدام الاسلوب الذي عبر به عن فكره . كما أنه كان يتمتع بذكاء فطري مع حب عميق لعقيدته . هذا فضلاً عن أنه قد أتاح لنفسه قراءة ما كتبه الأخرون في هذا الصدد وقد انعكست هذه القراءة وكان معظمها فلسفياً ودينياً على فهمه لمهمة العقل ومهمة الدين ومن هنا سعى

إلى التوفيق بينهما كما ذهب سلفه من قبل وفي نزعة التوفيق كما يقال ، لا بد أن يعلي المرء من شأن سلطة على أخرى في نهاية المطاف . ومن شأن هذا الإعلاء أن يضحي بطرف إذا اقتضت الضرورة ذلك . لصالح الطرف الآخر . وهذا هو الذي حدث عند القديس أنسلم كما سنرى في الفقرة التالية :

٢٤ - أؤمن لكي أتعقل :

أول المشاكل التي تعرض لها القديس أنسلم مشكلة الصلة بين العقل وبين الايمان لأن القديس أنسلم رجل دين أولاً وهو من مهامه الأساسية الدفاع عن الدين. والدفاع عن الدين يقتضي من المرء أن يتسلح بأسلحة ينبغي أن تنتمي إلى الوحي والعقل معاً . فلا ينبغي للحكيم الديني أن يدافع عن الدين بالوحي فقط أو بالعقل فقط لأن كلا منهما بمعنى ما قاصر عن مواجهة الخصوم فالعقل في حاجة إلى الإيمان لكي يهديه ويعبد له الطريق ويدفعه من الداخل بدافع قوي لكي يهديه وينير له الطريق في حاجة إلى النقل لكي يحسن استخدام قواه ووضعها في الاطار الصحيح والايمان بدوره محتاج إلى العقل كي يفسر ما غمض منه ويوضح آياته ويبرهن برهنة عقلية على صحة ما ورد في الكتب المقدسة . من مصلحة العقل إذن عند القديس أنسلم (ومن واجبه أيضاً) أن يكون مؤمناً كما أنه يعلي من شأن الإيمان ويرفع قدر صاحبه أن يكون إيمانه إيماناً عاقلاً فالايمان محتاج إلى التعقل كما أن العقل في عين الوقت في أشد الحاجة إلى الايمان بل إن حاجة العقل إلى الايمان أمسّ من حاجة الايمان إلى العقل . لأن الدين بطبيعته أقدم من العقل الإنساني ومن هذه الجهة ينبغي أن تكون له الأولوية .

ولقد كان القديس أنسلم حذراً كل الحذر في مناقشته لقضيتي الإيمان والعقل . فهو أولاً يعيب على العقليين أو بتعبير أعم على الجدليين إعمالهم العقل في كل شيء معتقدين بغير حق أنه مفتاح سحري يستطيع المرء من خلاله أن يطرق كل مجالات الوجدان الإنساني وأن يبرهن عليها ، سواء بالايجاب أو بالسلب وباختصار يعيب على الجدليين ثقتهم الدوجماطيقية في العقل الإنساني وخاصة فيما يتعلق بالمسائل الإيمانية كما لو كانت هذه المسائل من القضايا التي يشك فيها أو يحوم الكذب حولها . هذا فضلاً عن أنه يرى أن من قضايا الإيمان ما قد يعجز العقل عن البرهنة عليها لأن مجال الايمان أوسع وأرحب من أن يحيط به العقل علماً، ومهما قرب العقل من هذه القضايا فإنه قد يعجز عن إدراك حقيقتها ومن جهة أخرى يعيب أنسلم على رجال الدين وقوفهم فقط عند النص الديني معتقدين أنه مكتف بذاته وأنه ليس في حاجة إلى تعقل أو تفسير وهم يحاولون تفسير النصوص الدينية أحياناً بنصوص اغمض منها وهذا ما يرفضه أنسلم فهو يسلم معهم بأن هناك قضايا يعجز العقل عن ادراك حقيقتها لكنه يختلف معهم في أننا أولاً : لا نستطيع بأي حال ان نمنع العقل عن التفكير في مثل هذه القضايا (كالتثليث مثلاً أو القربان أو البعث. . .) لأن هذه القضايا ليست ترفاً عقلياً من العقل بحيث يستطيع أن يحول بينه وبينها فمثل هذه الاسئلة تفرض نفسها على العقل ويجد نفسه خاضعاً للتفكير فيها . أضف إلى ذلك أن العقل قد لا يبلغ في معالجته لها حد الكمال لكن من الواجب عليه أن يجتهد إلى أقصى حد وأن لا نمنعه من

اجتهاده هذا إذ ينبغي للإنسان أن يذهب في البرهنة على صحة الدين إلى أقصى حد عقلي ممكن فقد يهتدي العقل إلى سوق أمثلة ـ إذا أعوزته الحيلة على فهم بعض قضايا الدين بمكن أن تقرب للمرء فهم مغزى الدين أي أن القديس أنسلم عاب على الديالكيتكيين ادعاءهم البرهان على كل شيء كما أنه عاب على اللاهوتيين أهمالهم العقل والتقليل من شأنه .

والقديس أنسلم بهذا يثق في النص الديني ثقة مطلقة من حيث أنه نص صادق موحى به إلينا من جهة الله وهو لهذا لا يأتيه الباطل البتة . وفي نفس الوقت يثق في العقل لكن ليس بنفس القدر الذي وثق به في النقل . فصدق العقل عنده يلي صدق الوحي . وهو لهذا السبب جعل العقل وسطاً بين ادراك حقيقة الأشياء وعدم إدراكها بالجملة . فالعقل يدرك بلا شك لكنه يدرك الأشياء بقدر جهده واستطاعته يدركها كما يدركها انجاز التعبير !! أقصد يدركها كما يراها وكما تبدو له .

أما حقيقتها في حد ذاتها فلا شك أنها تختلف عن فكرة العقل عنها . ولهذا كان موقفه في هذا الصدد أنه إذا رأينا أن مضمون الإيمان يمكن أن يتعقل فعلى الرأس أن ينحني وعلى العقل من جديد أن يؤمن وإذا رأينا أن العقل يناقض مضمون الايمان فعلى العقل أن يخضع ويؤمن . فالمرجع في النهاية الايمان[١] .

وهو يستشهد على ضرورة تعقل الايمان هنا بما قاله النبي «اشعياء» : إن لم تؤمنوا فلن تفهموا فالإيمان شرط للفهم

(١) (بدوي ص ٦٨)

(التعقل) والتعقل ضروري لاكتمال الأيمان وإذا جاز لنا استخدام الاسلوب الارسطي هنا لقلنا أن الإيمان مادة والعقل صورة ولا ينبغي أن توجد الصورة إلا وهي محسوسة كما لا ينبغي أن توجد مادة إلا وهي مصورة. . . مع ملاحظة أن الهيولى الارسطية قديمة سابقة على العقل !!

وإذا كنا قد أخذنا بعض الهنات على موقف القديس أوغسطين فإننا نستطيع أن نقول هنا أيضاً : أن أنسلم انتهى من حيث بدأ ويخيل إليّ أنه وضع النتيجة في المقدمة فصادر بذلك على المطلوب وكأن ما قام به يعد تحصيل حاصل . فلقد كانت المشكلة هي : هل الأولوية للعقل أم للنقل ولماذا ؟ وكانت إجابته في النهاية : أن الأولوية للعقل لأن النقل له الأولوية !!!.

ثم إن أنسلم بعد أن وحد بين العقل والنقل قائلاً إن هدف كل منهما الكشف عن الحقيقة أو حقيقة الأشياء نسي أن يجيب عن سؤال هام : هل كل قضايا الوحي يمكن أن يعقلها العقل ؟ وهل بوسع العقل أن يفهم مغزى الدين ؟

الحقيقة أن عيب أنسلم أنه حاول أن يطوع العقل ويجعله خادماً للدين مهما كان الثمن وليس في هذا عيب وإنما العيب كما نرى هو أنه لم يفصل بين ميدان العقل وبين ميدان النقل كان ينبغي أن يضع حدوداً فاصلة بين طبيعة العقل أو ما يمكن أن يقوم به وبين مجال الدين وتميزه عن العقل فلو وضعنا هذه الحدود الفاصلة بوضوح بين مجالي العقل والنقل لا مانع عندنا في هذه الحالة من أن نجعل الواحد منهما في خدمة الآخر دون أن نقع

في تناقض كما وقع أنسلم . آنذاك! أقصد حينما نفصل بين المجالين سوف نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله . بحيث نصنف قضايا الدين إلى نوعين : قضايا تدخل في الاطار العقلي ومن شأن العقل الخوض فيها ومناقشتها وتقديم الحجج عليها وقضايا أخرى لا ينبغي للعقل أن يقحم نفسه فيها لأنه لا طاقة له بها وليس مهيئاً للبرهنة عليها لأنه حينئذ يقتحم ميداناً غير ميدانه فالعقل كما قال الإمام الغزالي نفسه أشبه بميزان الذهب فبوسعنا أن نزن به أدق حاجتنا من الذهب أما إذا سعينا لأن نزن به الجبال لفسد . كذلك الحال في موقف العقل من بعض القضايا النقلية .

٢٥ - أدلة وجود الله!

كان أحد الأدلة التي ساقها القديس أنسلم على وجود الله سبب شهرته طوال تاريخ الفلسفة وأقصد بهذا البرهان الأنطولوجي على وجود الله. فإلى هذا البرهان ترجع المكانة المرموقة التي أحتلها أنسلم بين الحكماء الدينيين والعقليين. ولم يكن البرهان الأنطولوجي هو البرهان الوحيد الذي اكتفى به القديس أنسلم على وجود الله فقد ساق إلى جانبه عدة براهين أخرى لكنه كان يرى أن الدليل الأنطولوجي هو أكبر هذه البراهين وأكثرها ثقة!! وقبل أن نعرض هذا البرهان الموثوق به عند أنسلم نعرض براهينه الأخرى.

تعتمد براهين أنسلم الثلاثة التي سنأتي على ذكرها الآن على أن الأشياء قد تتشابه في : الصفات والوجود والماهية وهي في تشابهها هذا تتفاوت فيما بينها بحسب المرتبة والشرف وهذا الاختلاف يؤدي إلى أن لكل منها علّة واحدة (وقد كانت لهذه

الأدلة صور متعددة لدى المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين على حد سواء) فمن صفات الأشياء بعد الخير والجمال والعلم والكمال والحق. . . . ومن حيث الماهية نجد أن ماهية النبات أقل في المرتبة من ماهية الفرس الذي يختلف في ماهية عن الإنسان. . . الخ ومن حيث الوجود نجد أن رتبة الموجودات فيه تختلف اختلافها في الماهيات. . . ولا نستطيع أن نستطرد إلى ما لا نهاية لكي نفسر علّة هذه الصفات والموجودات والمهايا بل لا بدّ لنا أن نقف عند علّة أولى أعظم وأجل وأشرف في صفاتها وماهيتها ووجودها هذه العلّة هي الله ولنشرح ذلك كله بشيء من التفصيل من خلال هذه الأدلة بعينها.

الدليل الأول:

يقوم هذا الدليل على فكرة الوجود أو إن شئت فكرة الواجب والممكن فكل الموجودات كائنة الآن أي موجودة وهذا الوجود أما أن يكون علّة ذاته وإما أن يكون معلولاً لعلّة أخرى ومن الواضح الذي لا يحتاج إلى دليل أو برهان أن الموجودات لا تشترك في الوجود بالذات بل أنها كلها معلولة. ولهذا فهي لا تقوم بذاتها بل يحدث بعضها عن بعضها الآخر وهكذا حتى تصل في نهاية المطاف إلى موجود واحد واجباً بذاته يختلف في وجوده عن الموجودات الأخرى. هذا الموجود هو واجب الوجود. أن الممكن هو المعلول والواجب ليس كذلك. الممكن لا بدّ أن نبحث له عن علّة والواجب لا علّة لوجوده والممكنات لا تتسلسل في عللها إلى ما لا نهاية بل لا بدّ من الوقوف عند واجب بذاته.

الدليل الثاني:

أما من حيث البرهان الثاني فأنه يقوم على فكرة الخير أو العدل أو الجمال وغيرها من صفات. ذلك أن الموجودات تتفاوت فيما بينها من هذه الجهات فدرجة الخيرية الموجودة في أ تختلف عن درجة الخيرية الموجودة عند ب من الناس. فهل هذا الاختلاف في الخير والجمال يرجع لمجموعة من العلل أم يرجع إلى علّة واحدة؟.

أن الاختلاف اختلاف الموجودات في صفة واحدة دليل على أولاً: وحدانية هذه الصفات، ودليل ثانياً على أن الاختلاف هو في توصيل هذا الموجود (أو حصوله) على قدر أكبر أو أقل من هذه الصفة.

فالخير واحد بالذات متعدد تعدد الأفراد العاملين على نسب منه فالاختلاف هنا والمقارنة لا وجود لها إلا من خلال الواحد من خلال الخير بالذات والجمال بالذات والعدل بالذات. . . . الخ وهذا الخير بالذات أو الخير الأقصى والأسمى يعد أفضل قاطبة من كل الخيرات الجزئية. لأن هذه الأخيرة تستمد وجودها (خيرتها) من الخير الأقصى. ولهذا فهي بخيرها الحاصلة عليه معلولة لخير أسمى ليس معلولاً لأحد بل هو خير بذاته والدليل على أصالة هذا الخير وشرفه ورتبته هو أننا لو رفعناه لارتفعت كل الخيرات الجزئية بينما إذا رفعنا الخيرات الجزئية لظل الخير بذاته قائماً.

وقد عبر يوسف كرم عن هذا الدليل على لسان حال أنسلم بقوله نحن نصل إلى كمالات عظمى ولكنها في الحقيقة ماهية

واحدة. فأن الخير جميل من غير شك كما أن الجمال خير والخير جميل بالجمال والجمال خير بالخير فلو لم يكن الجمال والخير ماهية واحدة لكان كلاهما أعلى وأدنى من الأخرى في نفس الوقت وكان كلاهما مشاركاً ومشاركاً فيه معلولاً وعلّة وهذا خلف؟ فالكمالات كلها ماهية واحدة بسيطة كل البساطة من حيث أن البساطة نفسها كمال[1].

الدليل الثالث:

أما الدليل الثالث الذي ساقه أنسلم على وجود الله فهو ذلك الخاص بفكرة الماهية. وهو دليل يسير على نفس الطريق التي عرض بها القديس أنسلم الدليلين السابقين. ذلك أن الماهية مرتبطة أشد الارتباط بالوجود. فكل ماهية لا بدّ أن يكون لها وجود وكل موجود لا بدّ أن تكون له ماهية. وقد رأينا أن الموجودات تتفاوت فيما بينها من حيث درجة الوجود. وهي هنا أيضاً تتفاوت لأن حقيقة الماهية لأن الماهية واحدة ولكن في درجة ورتبة هذه الماهية. بعبارة أخرى هذه المهايا المتنوعة تشير إلى واحديتها في نهاية الأمر فالموجودات تتفاوت فيما بينها من حيث الكمال. فالإنسان أكمل من الحيوان والحيوان أكمل من النبات هذا أمر واقع ولو لم يسلم بذلك الإنسان ما استحق أن يكون إنساناً وهذا الكمال (والذي يعني الماهية) لا يمكن أن يتصاعد في الدرجة إلى ما لا نهاية وإلا لوقعنا في تناقض. لأن الكائنات كلها متناهية في كمالها.

---

(١) (كرم ص ٨٦)

فكيف نقول أن كمالها إلى ما لا يتناهى!! أما إذا قلنا أنها كلها متساوية في الكمال فإن هذا يعني أنها واحدة وليس هذا صحيحاً وأما أنه يشير إلى موجود آخر ماهيته غير ماهية هذه الأشياء المتساوية وهذا الموجود الأخر هو قمة الجمال والكمال والعدل أو على حد تعبير أفلاطون مثال الكمال والخير والجمال. وبإيجاز نقول: أن كانت العلل المفروضة (في الماهية) متساوية فهي متساوية بما تشترك فيه وإذا كان ما تشترك فيه هو ماهيتها عادت كلها إلى ماهية واحدة وإذا كان ما تشترك فيه شيئاً غير ماهيتها كان هذا الشيء ماهية أخرى أسمى منها.

وكان من ثمة أسمى الموجودات ففي كلتا الحالتين تنتهي إلى موجود هو الموجود الأكمل[1].

الدليل الرابع والهام:

كانت هذه هي الأدلة الثلاثة الأولى التي ساقها أنسلم على وجود الله وهي أدلة رأى أنها غامضة إلى حدٍ ما وغير مقنعة أيضاً بالنسبة إلى نفر من الباحثين فضلاً عن أنه قد أفادها من السابقين عليه وخاصة أوغسطين. لذلك لجأ أنسلم إلى دليل آخر أعتقد أنه يتسم بالوضوح والإدراك المباشر الذي لا يعتمد على مقدمات ولا يعتمد على النظر إلى الخارج بل يعتمد على التأمل الداخلي دليل يكفي نفسه بنفسه دون أن يستند إلى شيء في الخارج... حيث يكفي أن يعود المرء إلى نفسه ويتأمل فيها ويجلي مرآتها حيث يدرك أن الله موجود في أعماق أعماقها.

---

(١) (كرم ص ٨٦)

هذا الدليل صاغه أنسلم على الوجه التالي: يوجد لدى كل منا فكرة كاملة عن كائن كامل لا يوجد أعظم منه أو أكمل منه. وهذا الكائن الكامل الذي لا يتصور أعظم منه أو أكمل منه لا يمكن أن يكون وجوده قاصراً على الوجود العقلي فقط بل لا بدّ أن يكون له وجود واقعي مستقلاً عنه. لأنه لو لم يكن له وجود واقعي لكان باستطاعتنا أن نتصور موجوداً آخر مثله متحققاً في الخارج وفي هذه الحالة نناقض أنفسنا من حيث أننا نقول أن ما لا يتصور أعظم منه يمكن أن يوجد ما هو أعظم منه وهذا خلف وبناء على ذلك لا بدّ أن يكون هذا الموجود الذي لا يوجد أعظم منه متحققاً في الخارج كما هو متحقق أيضاً في الداخل.

ونستطيع أن نعرض هذا الدليل بصورة أخرى فنقول: كل منا لديه فكرة عن الله بحسبانه أعظم الموجودات قاطبةً لكن بعضنا يعجز عن البرهان على وجود هذا الإله وهنا يسعى أنسلم للقيام بهذه المهمة مهمة البرهنة على وجود الله هذه الفكرة الخاصة بالإله في العالم الخارجي ومن الواضح أن أنسلم يبدأ هنا من قضية إيمانية يسعى إلى تعقلها. فالعقل الأنسلمي هنا عقل مؤمن في المقام الأول. يقول أنسلم لقد ورد في المزامير أن الأحمق قال في قلبه لا يوجد الله (مزمور ١١٣ آية ١) وحينما نقول لهذا الإنسان أو لغيره: الكائن الذي لا يوجد أعظم وأكمل وأشرف منه من هو؟ فسرعان ما يرد علينا قائلاً أنه الله. وهذا معناه أن الله موجود على الأقل في داخل كل منا. لكننا نعلم معناه أن الله موجود على الأقل في داخل كل منا. لكننا نعلم أن ثمة نوعين من الوجود: وجود ذهني ووجود عيني. وجود في الفكر ووجود على

مستوى الواقع. فلو أن هناك موجوداً في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن لكان معنى هذا أن موجوداً هذا شأنه أكمل من موجود آخر لا يوجد إلا في الذهن لكنا قلنا أن لدى كل منا فكرة عن موجود أكمل من كل الموجودات فكيف يكون ثمة موجود آخر في الخارج أكمل من موجود قلنا عنه أنه أكمل وأعظم من كل الموجودات!! هنا نقع في خلف حيث سوف نقر في آن واحد بوجود كائن أكمل من كل الكائنات ويوجد في الخارج كائن أكمل مما نتصوره ولذلك فالكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه لا بدّ أن يكون موجوداً في الخارج أيضاً إلى جانب وجوده في الذهن.

وقد نوضح هذا الدليل بطريقة ثالثة فنقول أن الإنسان كائن متناه محدود ومن ثم فإن كل الأفكار والآراء والتصورات الحاصلة عنه هي لا بدّ أن تكون محدودة متناهية وهذا معناه أنه إذا كان لدى الإنسان فكرة عن وجود كائن أكبر لا يمكن تصور من أعظم منه فإن هذا دليل على أن لهذه الفكرة مصدراً في الخارج وهذا المصدر لا بدّ أن يكون متحققاً وموجوداً بغض النظر عن وجود الإنسان فالمتناهي (الإنسان) لا يمكن أن يكون مصدراً للامتناهي (الله) ولهذا فإن الإنسان ليس مسؤولاً البتة عن فكرة موجود أكمل من كل الكائنات. فهذه الفكرة مصدرها الله ذاته الذي لا بدّ أن يكون موجوداً. فلا فكرة تأتي من العدم!! وقد صاغ يوسف كرم برهان أنسلم هذا على الوجه التالي: قال الأحمق في قلبه: «ليس يوجد إله» كما جاء في المزامير فنحن نبيّن له أنه يناقض نفسه في قوله هذا فإن الله هو الموجود الذي لا يتصور أعظم منه والأحمق يعرف ذلك وإذن ففي عقله على الأقل موجود هو بحيث لا يتصور

أعظم منه ولكن ما لا يتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في العقل فقط لأن باستطاعتنا أن نتصور موجوداً مثله متحققاً في الواقع أيضاً ومن ثم أعظم منه.

وتكون النتيجة أن ما لا يتصور أعظم منه يمكن تصور أعظم منه وهذا خلف. وإذن يوجد من غير شك في العقل وفي الواقع موجود هو بحيث لا يتصور أعظم منه وإنما ينكر الأحمق وجود الله ويقع في الخلف لأنه يلفظ في قلبه اسم الله دون تعقل معنى ما، أو مع تعقل معنى آخر[1].

هذا هو البرهان الأنطولوجي أو الوجودي على وجود الله وهو سمي كذلك لأنه يستند إلى وجود الفكرة ذاتها لا إلى أي شيء آخر غيرها. فوجود الفكرة بالنسبة إلى الله يعني تحقق هذه الفكرة في الخارج. ولهذا فإن هذا الدليل يستند إلى عدة أسس رئيسية:

١ ـ فهو يستند إلى وجود فكرة عن الله الكامل الذي لا يوجد من هو أكمل منه وأعظم منه.

٢ ـ وهذه الفكرة المتعلقة بالكائن توجد لدى الكائن المتناهي في كماله.

٣ ـ ولا يمكن للمتناهي (الإنسان) أن يكون مصدراً للامتناهي (الله) أي أن هذه الفكرة لا قبل للإنسان بها إذ هي موحاة إليه من قبل الكائن المطلق.

٤ ـ كذلك يستند هذا الدليل إلى فكرة أساسية وهي أن ماهية الله هي وجوده ووجوده هو ماهيته. فلا فرق بين الآنية

---

(١) (ص ٨٨ يوسف كرم)

والهوية على حدّ تعبير الفلاسفة الإسلاميين بينما نجد أن كل الموجودات الأخرى تكون فيها الماهيات متميزة عن الوجود الخاص بها.

ورغم ذيوع هذا البرهان وانتشاره بين المشتغلين بالحكمة الديتية إلاّ أن ذلك ليس معناه أنه قد جاز على عقول الجميع وأضحى موضع ثقتهم. فبقدر ما كان له أنصاره (أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز والقديس بونافنتورا ومن قبلهم القديس ريتشارد سان فيكتور والاسكندر الهاليس) نقول كان لهذا البرهان أيضاً خصومه والرافضين له (أمثال توما الأكويني وكنت).

فها هو الراهب «جونيلون» يرفض هذا الدليل بشدة وله في ذلك حجته الوجيهة. فهو يرى أننا نصادر على المطلوب حينما نعرف الله دون أن نكون قد رأيناه ثم بعد ذلك نستدل على وجوده من التعريف الذي جئنا به بغير حق. فنحن نعرف الشيء بعد معرفتنا له. فمن خلال نظري إلى الشيء بالحس وتعقلي له وتمييزي بين الصفات الجوهرية وبين الصفات الثانوية أصل إلى تعريفة فكيف يحق لي أن أشبه الله الذي لم يره أحد بالأشياء وأحدّه دون أن آراه!! ثم اثبت وجوده من خلال تعريفي له فحسب! أن التعريف ليس له وجود إلاّ بعد وجود المعرف وإدراكه.

الأمر الثاني الذي اعترض عليه «جونيلون» هو أنه كيف. يحق لي أن أنتقل من الفكر إلى الوجود.

فالفكر شيء والوجود شيء آخر فليس كل موجود أفكر فيه

وليس كل فكر له مقابل عيني فالوجود العيني يختلف بالتأكيد عن الوجود الذهني. والدليل على ذلك أننا كثيراً ما نتصور أشياء ونعلم بأشياء بل وقد نركب أشياء من أشياء في الذهن دون أن تتحقق هذه الأفكار والتصورات فقد يتخيل البعض نفسه ملكاً أو سابحاً فوق الماء أو صديقاً لأحد نجوم المجتمع وكل هذه تصورات أي أفكار عقلية فحسب بعيدة كل البعد عن التحقق الفعلي الواقعي. أو على حدّ تعبير جونيلون وما مثل من يسير على هذا النحو (يقصد الموافقة على البرهان الأنطولوجي) إلا كمثل من يتخيل وجود جزائر سعيدة في المحيط فيها كل أنواع النعيم فيشد رحاله إليها ما دام قد تصورها وهذا واضح البطلان فكيف يحق لأنسلم أن ينتقل من فكرة الموجود الكامل. وهي فكرة ذهنية إلى تحقق هذه الفكرة في الواقع العيني».

ليس هذا فحسب بل لو أن كل ما في الأذهان مطابق لما في الأعيان لما وجد الخطأ البتة لأن الخطأ معناه أن يكون ما في الذهن مختلفاً عن ما في الوجود الواقعي. فلو أن ما يوجد في عالم الأذهان يكون مطابقاً لما في الأعيان لا نتفى الخطأ وهذا ليس صحيحاً. لذلك فإن الفكر يختلف عن الوجود الواقعي كثر هذا الاختلاف أو قلّ. لكن لا يمكن أن يكون هناك تطابق أو هوية بين الاثنين.

أن خطأ أنسلم كما يقول جونيلون ـ هو أنه يتصور أن هناك تناقضاً بين ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه وبين عدم وجوده فالتصور الأول مجرد إمكانية عقلية مثل الجزيرة المفقودة أما الوجود الواقعي فلا يثبت إلا بالتجربة والمشاهدة ولا يتحول الفكر

إلى وجود إلا من خلال الفعل ولا تصير الإمكانية واقعاً إلا من خلال الجهد. ولا يمكن للرسام كما يدعي أحمق أنسلم أن يدعي أن لوحته موجودة بالفعل بمجرد وجودها في ذهنه قبل أن يرسمها أي أن فعل الفنان هو وسيلة تحقيق هذه اللوحات من الخيال إلى لوحة موجودة بالفعل ولذلك فأن جونيلون على حق عندما قال أن للوحة وجودين: وجوداً في ذهن الرسام كمشروع سابق في الزمان ووجوداً فعلياً بعد رسمها لاحقاً في الزمان وهو على حق أيضاً في الاستشهاد. بالمثل الذي يضربه القديس أوغسطين مثل الصندوق في ذهن الصانع وبعد وجوده بالفعل[1] وقد رد أنسلم على «جونيلون» بقوله أرجع إلى نفسك وتأملها وسلها عن الموجود الذي لا يمكن تصور أعظم منه هل هو موجود أم لا؟ وسوف تجد أن الرد بالإيجاب فمن لا يستطيع تأمل نور الشمس الخاص لا يرى نور النهار المستمد من نور الشمس فالإيمان أولاً والعقل ثانياً.

وعند أنسلم ليس ثمة ما يمنع من أن ندرك الله من خلال التشبيه والتمثيل وقد استشهد في هذا الصدد بقول القديس «بولس» أن كمالات الله غير المنظورة تتراءى للعقل في المنظورات. وهناك فارق بين أعظم الأشياء الموجودة وبين الموجود الذي لا يتصور أعظم منه فأعظم الأشياء الموجودة عبارة نسبية أما الموجود الذي لا يتصور أعظم منه عبارة مطلقة.

ومن الواضح أن رد أنسلم ليس رداً مقنعاً فهو يرى مع

---

(١) (د. حسن حنفي ص١٢٠)

«جونيلون» أن الوجود الذهني يختلف عن الوجود العيني في كل الأحوال ما عدا الوجود الإلهي الذي يرى أنسلم أن وجوده عين ماهيته وأن ماهيته عين وجوده لكن هذا أمر لا يوافقه عليه الكثيرون لأننا ينبغي أولاً أن نثبت وجود الله ثم نثبت أن وجوده عين ماهيته لكن المشكلة هنا هي أن أنسلم جعل وجود الله أولاً وجوداً فطرياً في النفس وجعل كذلك الوجود عين الماهية وقد أشرنا إلى أن أنسلم لم يجعل هناك فارقاً بين العقل وبين الوعي ففكرة الله عنده موجودة لدى المؤمن وغير المؤمن لكن أحدهما هو المؤمن يقرّ ويعترف بها لكن الآخر أحمق جاهل وجاهل ينكر هذه الفكرة بغير حق المهم أن أنسلم يرى أن فكرة الله مطبوعة في الإنسان بوجه عام.

لكن «جونيلون» رأى أن وجود الله ليس فطرياً وإلا لما كنا في حاجة إلى دليل لأن النفوس ستكون ـ حسب هذا الرأي كلها عالمة به بفطرتها واختلاف الناس بشأن وجود الله وصفاته. وعلاقة ماهيته بوجوده كل ذلك دليل على أن معرفة الله مكتسبة وليست فطرية.

أن أنسلم يبدأ هنا مما أشرنا إليه ألا وهو الإيمان فهو مؤمن ينشد التعقل وموقفه هذا مقبول بالنسبة إلى كل المؤمنين لكنه ليس كذلك بالنسبة إلى المنكرين له والراغبين في إدراكه إدراكاً عقلياً. فكيف أسأل أنسلم عن البرهان على وجود الله ثم يقول لي: ارجع إلى نفسك وسلها...» هل هو أعلم بنفسي مني!!. عندي أن أنسلم فيما يتعلق بهذا الدليل لم يفعل شيئاً يذكر. فهو قد انتهى

من حيث بدأ. بدأ من الفكر واستدل على الفكر بالفكر!! بدأ من الإيمان وأجبر العقل على أن يكون مؤمناً مع أننا ندرك تمام الإدراك أن أحكام العقل تختلف عن أحكام القلب وهيهات هيهات أن يصدق الواحد منهما الآخر وأن فكرة الله القائم عليها الدليل (عند أنسلم) مستفادة من الإيمان وأنسلم في الفصل الأول من بروسلوجيوم يدعو الله أن يوفقه إلى شيء مما كان لآدم من معرفة بالله قبل الخطيئة ويريد أن يتبيّن صورة الله التي كانت مطبوعة في الإنسان ثم محتها الخطيئة وهذا ما ينبغي أن نذكره إذا أردنا أن نفهم الدليل كما فهمه صاحبه[1] وقد عقب عبد الرحمن بدوي على حجة أنسلم هذه فقال: وعندنا أن الفريق (الرافض للبرهان الأنطولوجي) على حق لأن القديس أنسلم لم يفعل في هذه الحجة إلا أن ابتدأ. من حقيقة من حقائق الوحي وهي أن الله موجود والفكرة في ذاتها ـ بصرف النظر عن الوسط المسيحي الذي نشأت فيه لا تخرج عن أن تكون من اختراع العقل. فليس من شأنها أن تفضي إلى القول بأن الله موجود بالضرورة. لهذا علينا أن ننظر إلى هذه الحجة باعتبارها تطبيقاً للمبدأ الرئيسي الذي قال به القديس أنسلم هو «أؤمن لا تعقل» أي أن هذا البرهان لا يمكن أن يقنع الجاهل أو الملحد لأن الجاهل أو الملحد لا يرتكب خطأ منطقياً ولا يكون متناقضاً مع نفسه كما يقول أنسلم وإنما يناقض نفسه فقط في نظر المسحية من حيث أنه هو نفسه دليل على وجود الله[2]

---

(١) (يوسف كرم ص ٨٨)

(٢) (بدوي ص ٧٤)

أما توما الأكويني فقد رفض الدليل الأنطولوجي وهاجمه بعنف وشدة وقد استند هجومه إلى أمرين هامين:

الأول: أن أنسلم يفترض بغير حق أن كل إنسان بمجرد سماعه للفظ الله يستطيع أن يتصور فكرة ما لا يستطيع أعظم منه وهذا أمر ليس صحيحاً لأن تصور الله ليس تصوراً قبلياً أو واضحاً ويكفي القول أن معظم القدماء كانوا يتصورون أن العالم هو الله ناهيك عن البعض الآخر الذي تصوره كوكباً أو صنماً.

ثانياً: مع تسليمنا بأن الفرد يستطيع أن يصل إلى فكرة ما لا يتصور أعظم منه «فأن مجرد هذه الفكرة ليس دليلاً على وجودها في الخارج ولا يترتب على تصورها وجودها أقصد وجود الله. أن وجودها في الذهن يعني تصور وجود الله على مستوى الفكر فحسب لا على مستوى الوجود الواقعي.

أما موقف كنت من هذا الدليل فهو أن أنسلم لم يفعل شيئاً ودليله ليس إلا تحصيل حاصل. لأن أنسلم خلط بين المحمول المنطقي وبين المحمول الواقعي والدليل الوجودي من النوع الأول لأن المحمول لا يضيف جديداً إلى الموضوع بينما في المحمول الواقعي نجد أن القضية تركيبية حيث نجد أن المحمول ليس متضمناً في الموضوع بل يضيف المحمول جديداً إلى تصورنا للموضوع. فتصوري للمائة قرش مساوٍ لتصوري حصولي عليها لكن تصوري لمائة قرش يختلف عن امتلاكي الفعلي

والواقعي للمائدة قرش هنا نجد أن التصور الذهني يختلف عن الوجود العيني. ولهذا فإن معرفة الوجود العيني معرفة بعدية عند كنت بينما نجد أن التصور الذهني قبلي وكان دليل أنسلم من نوع التصورات القبلية الذهنية لا تلك البعدية التجريبية الواقعية[1].

٢٦ ـ الصفات الإلهية:

من خلال البراهين السابقة على وجود الله نستطيع أن ندرك موقفه من الصفات الإلهية.

١ ـ فمن خلال البراهين الثلاثة الأوائل (١ ـ ٣) نستطيع أن نقول أن كل صفات الكمال في هذا العالم بموجوداته ينبغي أن ترد إلى الله. أما صفات النقص أو ما يبدو أنه شر فلا ينبغي أن يرد إلى الله.

٢ ـ كذلك من خلال البرهان الوجودي على الله نستطيع أن ندرك أن أنسلم يقول بأن الوجود عين الماهية ودلالة هذا أن ليس ثمة ذات وصفات فصفات الله عين ذاته وذاته هي صفاته. فالله متصف بصفات والصفات هي الله. فهو عالم قادر.... عالم بعلم وعلمه عين ذاته وقادر بقدرة وقدرته ذاته فلا فرق بين الصفة وبين الذات بينما نجد في الكائنات الأخرى أن الماهية متميزة على الذات فقد أدرك الماهية دون أن أدرك الوجود المحسوس بهذه الماهية وقد أدرك الوجود المحسوس وأغفل عن إدراك الماهية وهنا دليل على أن الماهية بالنسبة لهذه الموجودات متميزة عن وجودها الواقعي أما في حالة الذات الإلهية فإن إدراك الماهية

---

(١) (راجع كنت: نقد العقل الخالص ٦٥٢ ـ ٦٦٢)

يعني إدراك وجود هذه الماهية. كذلك نجد أن الماهية بالنسبة لهذه الموجودات تسبق الوجود فالإنسانية مثلاً توجد أولاً ثم يأتي بعد ذلك هذا فالإنسانية مثلاً توجد أولاً ثم يأتي بعد ذلك هذا الفرد أو ذاك تحقيقاً لهذه الماهية معنى هذا أن الوجود يضاف إلى الماهية بينما نجد أن الوجود لا ينفصل عن الماهية ولا يضاف إليها بالنسبة لله، فهي هو وهو هي وقد رأينا أن أنسلم يتخذ من فكرة الماهية ماهية الموجودات دليلاً على وجود الله (راجع الدليل الثالث) حيث أن الله هو الذي جعل للماهية وجوداً عينياً فالموجود مركب من ماهية وأعراض والأعراض ملازمة للماهية. وهذه الملازمة ليست أصلية بل هي من فعل فاعل ألا وهو الله. إذ لو كانت كذلك ما فسر الموجود أبداً.

ومما يوضح أن الماهية بالنسبة لهذه الموجودات ليست هي الوجود الخاص بها أن الفرد أو الشيء قد يفسر دون أن تفسر ماهيته وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الله.

٣ ـ ويرى أنسلم في هذا الصدد أن أخص خصائص الذات الإلهية سبع صفات: هي الحياة القدرة العلم الحق العدل البقاء ثم الخير فهو حي بحياة. وحياته ذاته قادر بقدرة وقدرته ذاته وعالم بعلم وعلمه ذاته. وكله حق والحق عين ذاته وعادل وعدله عين ذاته أنه هو هو الحياة وهو هو القدرة وهو هو العلم . . . الخ.

٤ ـ وعند أنسلم أن ما يميز الوجود الإلهي هو أنه وجود قائم بذاته بينما كل الكائنات الأخرى ـ بغير استثناء لا تقوم بذاتها بل تقوم بالله. فلولا الله لهلكت السموات والأرض وما بينهما فكل

هالك إلا الله. وكل موجود يستمد وجوده من الله بعبارة أخرى كل الموجودات فاعلة ومنفعلة أما الله فهو فاعل غير منفعل.

هذه بعض جوانب القديس أنسلم ولا شك أن ثمة جوانب أخرى لم نأتِ على ذكرها نظراً لضيق المجال حيث أننا أشرنا إلى أهم ما امتاز به أنسلم عبر تاريخ الفلسفة وهو الدليل الأنطولوجي ووقفنا عنده بشيء من البيان الموجز.

أما بشأن الجوانب الأخرى من الفلسفة فنجد منها مشكلة الخلق عنده حيث يميز في العلم الإلهي بين وجود العالم كفكرة وبين تحقق هذه الفكرة فهو يرى أن وجود العالم لم يأت بالصدفة أو نتيجة لإرادة إلهية طارئة بل أن العالم وجد من الأزل في العلم الإلهي لكن هذا العلم (الوجود الذهني) لم يتحقق مباشرة وإنما خرج إلى حيز الوجود بمشيئة الله.

كذلك فيما يتعلق بمشكلة المعرفة نجد أن القديس أنسلم يؤمن بالإدراك الحسي والإدراك العقلي وهو يهتم بهذا الأخير إلى درجة كبيرة ويكفي أن يقال أن البرهان الوجودي يقوم على الفكر لا على الحس ويرى أنسلم أن معرفة الله فطرية وليست مكتسبة وأن الإله أشرق بنوره وعلمه على المرء فيدرك من خلال هذا الإشراق ويخيل إلينا أن أنسلم يقول بأن المعرفة كامنة في النفس ودور الإشراق الإلهي هنا هو إخراج العلم الكامن إلى حيز الوجود لكنه لم يقل بأن النور أو الإشراق الإلهي يحمل معه المعرفة لأن المعرفة في هذه الحالة سوف تكون مكتسبة وليست فطرية لأن

الشعاع الإلهي يحمل معه المعرفة ويطبعها على مرآة النفس الإنسانية فتدرك خالقها.

وفيما يتعلق بمشكلة الكليات نجد أن أنسلم من الواقعيين الذين يقولون بالوجود الواقعي للجنس والنوع بغض النظر عن وجود الأفراد وقد اتضح ذلك من برهانه الوجودي حيث ردّ الوجود الذهني وحده حقيقي في المقام الأول ولو لم يثق هو في الوجود الذهني لانتفت حجته تماماً.

ثم أن الإيمان بالكليات أمر تفرضه المسيحية، فالأب والإبن والروح القدس هذا الثالوث شيء واحد. فلو لم يكن الكل موجوداً ما وجد الجزء. فإذا أنكر أنسلم الوجود الواقعي للكل فأنّى له أن يعتقد في المسيحية القائلة بأن الجزء هو بمعنى الكل.

أما بعد: فإننا في نهاية الحديث عن القديس أنسلم نقول لقد كان أنسلم حكيماً دينياً ولا نستطيع أن نفهم فلسفته (بل لا وجود لها كلها) إلا من خلال الدين الذي آمن به واعتنقه ودعا إليه. وكان كل ما جاء به راجعاً إلى النص الديني في المقام الأول لا إلى الاجتهاد العقلي ولهذا فإنه إذا كان قد نال شهرة كبيرة فإن شهرته كانت بين المؤمنين. بالدين المسيحي فحسب أما المؤمنين بالعقل أو بتعبير أدق الفلاسفة فإن أنسلم ليس له كبير شأن بينهم. فحديثه عن الله وصفاته والأخلاق والمعرفة كلها مشتقة من الدين وما كان دور أنسلم في معظم ما ذهب إليه إلا ربط هذه الآراء وتركيبها وتنظيمها ومحاولة اعطائها شرعية عقلية لكن هذه الشرعية الفعلية سرعان ما كشفت عن ضعف مذهبه من خلال النزعة

العقلية ذاتها وقد اتضح ذلك في الرد على صحة البرهان الأنطولوجي.

٢٧ - نصوص مختارة لأنسلم:

الإيمان الباحث عن العقل.

أتوسل إليك يا ربي لا تجعل اليأس يدب في قلبي في تنهدي بل اجعلني أتنهد مملوءاً بالأمل أتوسل إليك يا ربي قلبي مفعم بمرارة أسفي فألفه بعلائك أتوسل إليك يا ربي!! بدأت في البحث عنك وأنا جائع فلا تتركني أتضور جوعاً وأتيتك جائعاً فلا تتركني أرحل دون أن تشبعني. أتيت فقيراً للغني وبائساً للرحيم فلا تتركني أرجع خاوي الوفاض دون أن تستجاب دعائي وإن كنت أتنهد قبل أن تطعمني فاطعمني بعد تنهداتي! ربي تقوس ظهري فلا أستطيع أن أرى إلا تحت قدمي فأقم ظهري حتى أرى من فوقي تحيط بي خطاياي من فوق رأسي وأنوء بحملها الثقيل فخلصني وأزح عني حملها حتى لا تقضي على هاوياً تحتها فلتسمح لي أن أرى نورك ولو من بعيد من قاع الهوة التي ترديت فيها علمني البحث عنك واكشف عن نفسك لمن يبحث عنك فأنا لا استطيع أن أجدك إن لم تكشف لي عن نفسك أبحث عنك راغباً فيك وأرغب فيك باحثاً عنك وأجدك محباً لك وأحبك واجداً إياك...

ربي لا أحاول أن أنفذ إليك في ولاك لأني لا أستطيع أن أصل ذلك بعقلي ولكنني أود أن أنفذ إلى حقيقتك التي يفتقدها قلبي

ويحبها لا أحاول أن أعقل لكن اومن بل أومن كي أعقل لأني أومن أيضاً أني لا أستطيع أن أعقل إن لم أومن.

٢٨ ـ في أن الله موجود حقاً:

أن الأحمق قد حدثته نفسه بأن الله غير موجود (مزامير ١١١٣) مما لا شك فيه أن هذا الأحمق عندما يسمع ما أقول: لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يعقل ما يسمع وما يعقله موجوداً في ذهنه حتى ولو لم يعقل أنه موجود. حقيقة أن وجود شيء في الذهن شيء وعقل أن هذا الشيء موجود شيء آخر فعندما يفكر الرسام في اللوحة التي سيقوم برسمها وبعد أن يقوم برسمها لا تحصل له في الذهن فقط بل يعقل أيضاً أن ما قام به يوجد حقاً لذلك يجب أن يسلم الأحمق بوجود شيء في الذهن لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لأنه عندما يسمع ذلك يعقله وكل ما يفعله موجوداً في الذهن ومما لا شك فيه أن ما لا نتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في الذهن فقط لأنه لو كان موجوداً حقيقة في الذهن فقط لأمكننا أن نفكر أنه موجود في الواقع أيضاً هذا وجود أعظم وعلى هذا إذا كان الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه هو ما نستطيع أن نتصور أعظم منه وهذا مستحيل مما لا شك فيه إذن، أن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يوجد في الذهن وفي الواقع على السواء.

٢٩ ـ في أنه لا يمكن التفكير في أن الله غير موجود:

الله موجود حقاً حتى إننا لا يمكننا أن نفكر في أنه غير موجود إذ إننا لا يمكن أن نتصور شيئاً لا يمكن تصوره غير موجود وهذا

أعظم من تصور شيء غير موجود وإذا أمكننا أن نتصور ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود لا يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه.... وهذا تناقض إذن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجوداً حقاً ولا يمكننا تصوره غير موجود وهذا الموجود هو أنت ربي، إلهي. إذن أنت موجود حقاً أنت ربي إلهي ولا يمكن التفكير فيك غير موجود بل أنت جدير بذلك. والحق أنه إذا استطاع أي ذهن أن يتصور أفضل منك فإنه يعلي قدر الخلق على قدر الخالق بل ويحكم الخلق في الخلق وهذا عين التناقض هذا وإن أمكن التفكير في كل ما سواك أنه غير موجود فأنت وحدك موجود حقاً بل أعلى مراتب الموجودات لأن كل ما دونك لا يوجد وجوداً حقاً ومن ثم فهو في مرتبة أقل منك فكيف حدثت الأحمق نفسه بأن الله غير موجود إذا كان واضحاً للنفس الناطقة أنك أكثر الموجودات وجوداً!!.

الصفات:

مما لا شك فيه أن كل ما أنت موجود له لست موجوداً به عن أحد سواك. إذن أنت الحياة التي تحيا بها والحكمة التي أنت بها حكيم والطيبة التي أنت بها طيب أمام الأخيار والأشرار وما شابه ذلك من صفات.

في أنه أعظم مما نتصور:

ربي لست ما نستطيع أن نتصور أعظم منه فحسب بل أنك أيضاً أعظم مما نستطيع أن نتصوره وإذا كان من الممكن أيضاً أن

لم تكن أنت هذا الموجود تصور أعظم منك وهذا محال.

لا يوجد زمان أو مكان وكل شيء موجود فيه:

لا يوجد شيء في خلودك قد انتهت من غير رجعة. ولا يوجد شيء سيبدأ دون أن يكون قد بدأ بالفعل اليس كذلك؟

إذن لم توجد بالأمس ولن توجد غداً بل أنت موجود بالأمس واليوم والغد بل لست موجوداً بالأمس واليوم وغداً بل أنت موجود فقط خارج الزمان والأمس واليوم والغد متضمنه في الزمان ومع أنك قوام كل شيء إلا أنك لست موجوداً في مكان أو زمان فكل شيء فيك لا يحتويك شيء وأنت تحتوي كل شيء.

٣٠ - كتاب جونيلون للدفاع عن الأحمق:

لا ينطبق مثل الرسام ووجوداللوحة في ذهنه أن يرسمها على هذه الحجة (الوجودية). حقيقة أن اللوحة موجودة في ذهن الرسام قبل أن يرسمها. ومثل هذا يوجد في أي فن.... وكما يقول القديس أوغسطين عندما يصنع العامل صندوقاً يوجد هذا الصندوق قبل ذلك في فنه أما الصندوق المصنوع فخال من أي حياة مع أن الصندوق في الفن حياة لأن نفس الصانع التي يوجد فيها كل شيء قبل أن تصنعه تحس فكيف تكون هذه الأشياء حياة في نفس الصانع الحية إن لم تكن العلم أو نفس الصانع وذهنه؟ إذا أدرك الذهن شيئاً حقيقياً غير هذه الأشياء التي تتعلق بطبيعة النفس الخاصة سواء عن طريق السمع أو عن طريق التصور فمما لا شك فيه أن هذا الشيء الحقيقي يختلف عن الذهن الذي

يدركه فإذا وجد ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه فلن يكون هذا الموضوع الذي نسمعه ونعقله مثل لوحة الرسام في ذهنه قبل أن يرسمها.

نضيف إلى ذلك ما قلناه آنفاً أن هذا الموجود الذي هو أعظم من كل ما أستطيع أن أتصور والذي يقال عنه أنه الله نفسه لا أستطيع أن أفكر فيه بعد سماعي عنه كما أنه لا يوجد في ذهني كما يوجد شيء أعرفه بنوعه أو بجنسه وأني ايضاً لا استطيع أن أتصوره غير موجود.

والحقيقة أني لا أعرف الموجود نفسه (وهو الله) ولا أستطيع أن أكون لنفسي فكرة عنه بمشابهته بشيء آخر لأنك تؤكد أنه لا شبيه له والحق أنه بالرغم من سماعي شيئاً بشأن إنسان ما لم أعرفه مطلقاً بل قبل بل لم أعرف ما إذا كان موجوداً أم لا فإنه يمكن التفكير فيه بوصفه إنساناً بهذه الفكرة عن الجنس أو عن النوع الذي أعرف به ما هو الإنسان ومن هم الناس ومع ذلك قد يحدث إذا كذب على المتحدث ألا يكون الموجود الذي أتصوره إنساناً مع أني تصورته من شيء حقيقي ليس هذا الإنسان بالذات بل أي إنسان على الإطلاق يختلف إذن وجود هذا الشيء الباطل في الذهن أو في الفكر عن وجود شيء آخر في الذهن مثل معنى لفظ الله أو عبارة أعظم من كل شيء.

أما فيما يتعلق بوجود هذه الطبيعة لضرورة لا في الذهن فقط بل في الواقع أيضاً فإنهم يبرهنون على ذلك لي على النحو الآتي: إن لم يكن موجوداً فإن كل شيء موجود في الواقع يكون

أعظم منه وبذلك لن يكون الله أعظم الأشياء جميعاً والذي أثبتناه آنفاً موجوداً في الفكر ولكني أجيب قائلاً: إذا سمينا وجوداً في الذهن ما لا يمكن تصوره وفقاً لحقيقة شيء ما فلا أنكر وجوده بهذا المعنى في ذهني ولكن بما أننا لا نستطيع أن ننتهي من هذا الموجود في الذهن إلى الوجود في الواقع فلن أعطي له صفة الوجود الواقعي لو ثبت عندي ذلك بحجج قاطعة. فمن يقول أن الله موجود وإلا فلن يكون أعظم الأشياء أعظمها جميعاً لا يعير انتباهاً كافياً إلى (تفكير) من يتحدث إليه. فالحقيقة أني لم أقل بعد إن أعظم الموجودات له وجود واقعي بل لم أشك في ذلك أو أنفيه ولا أعترف أنه يختلف في شيء إن كان من الممكن أن نتحدث عن موجود في هذه الحالة عن آخر نجهله تماماً حتى الآن وتحاول النفس أن تتخيله من الكلمات التي تسمعها (دون أن تعرف معناها المضبوط) لكن كيف يبرهن لي من هذا على أن أعظم الموجودات المشار إليه يوجد في الواقع لأنه يقيناً أعظم الموجودات كلها وإن قلت أنه كذلك أو على الأقل أن كنت أشك فيه حتى الآن؟ بل أني لا أعترف بأن أعظم الموجودات يوجد في ذهني أو في فكري كما توجد الأشياء الباطلة أو المشكوك فيها لا بدّ إذن من البرهنة أنه أعظم الموجودات جميعاً فمما لا شك فيه أن يكون موجوداً في نفسه.

لنضرب مثلاً لذلك. هناك من يقول أن هناك جزيرة في مكان ما من المحيط ولما كان من الصعب أن لم يكن من المستحيل معرفة أنها غير موجودة سميناها مفقودة ويقال أنها غنية بكل ما لذّ وطاب. . . . فإذا أخبرني أحد أنها كذلك أفهم ما يقول بسهولة أو

أن كلماته ميسورة فإذا أضاف مستنتجاً لا يمكنك أن تشك إذن في وجـود هذه الجـزيرة وهي أفضـل ربوع الأرض جميعـاً. في مكان في هذا العالم كما لا يمكنك أن تشك في وجودها في ذهنك ولما كـان من الأفضل ألا تكـون في ذهنك فقط بـل تكون في الـواقـع أيضاً فلا بدّ من وجودها في الواقـع. فإن لم تـوجد فـإن أي أرض موجودة في الواقع تكون أكثر منها كمالاً وتصبح هذه الجزيرة بعـد أن تصورتها أنها أكثر كمالاً أقل كمالاً من ربوع الأرض الأخـرى. فإذا أراد أن يوحي إليّ عن طريق الاستدلال بـوجود هـذه الجزيـرة وأنـه لا يجب الشك في ذلـك فأمـا أن اعتقد أنـه يمـزح وأمـا ألا أتمكن من أن أقدر أننا أكثر غباء: أنـا إذا سلمت بما يقـول أم هو إذا أعتقد أنه قد قدم برهاناً يقينيّاً على وجود هذه الجـزيرة دون أن يعرف من قبل أن كمالها موجود في ذهني ككمال شيء موجود في الواقع لا يمكن الشك فيه وليس كشيء باطل أو مشكوك فيه.

٣١ - نظرة شاملة في فلسفة العصور الوسطى

كان الفكر في العصور القديمة في الشرق عبـارة عن دين حر، أي عقائد لا تتقيد بقيود العقـل والمنطق. وكـان في اليونـان عبارة عن فلسفة حرة، أي أفكار لا تتقيد بقيـود العقل الـدينية. أمـا في العصور الوسطى فيمكن القول بوجه عام بأن الفكر فيها عبـارة عن فلسفة مقيدة بالعقائد الدينية، أو عقائـد دينية مقيـدة بقيود المنـطق والتفكير الفلسفي. فكأنما كانت الإنسانية تهدف في هذه المرحلة المتوسطة من تـاريخها بين القـديم والحديث، إلى الجمـع بين ما تعلمتـه من اليونـان من وجوب إخضـاع كل الأحكـام للمنطق ومـا

ورثته عن الأمم الشرقية ولا سيما مصر وبابل واليهود والفرس من معتقدات تقرّ بعجز العقل، وتلجأ إلى استعطاف القوى الإلهية المسيطرة عن طريق الاستسلام والتقوى والعبادة.

ولما كانت الظروف السياسية قد انتهت في أوروبا بأن وضعت السلطة الزمنية في الدولة الرومانية في يد أباطرة مسيحيين بعد آبائهم الوثنيين، ابتداءً من الامبراطور قسطنطين، في أوائل القرن الرابع الميلادي[1] وانتهت في الشرق الإسلامي إلى زوال الوثنية في بلاد العرب وقيام الحكم الإسلامي ابتداءً من فتح مكة سنة ٦٢٩ م، فقد أصبحت الظروف في الشرق والغرب مؤدية شيئاً فشيئاً إلى غلبة الدين على التفكير الفلسفي في اشتراكهما واندماجهما الذي أشرنا إليه، إذ أصبح هذا الاندماج يقوم بحكم السلطة الزمنية الدينية على أن تكون الفلسفة خادمة للعقيدة الإسلامية في الشرق وللعقيدة المسيحية في الغرب حتى يتاح لها أن تبقى. فكان واجبها في نظر السلطات على الأقل، أن تبحث عن الأدلة المنطقية التي تدعم الاعتقاد الديني وتدحض أدلة الإلحاد، وقد وصل هذا الوضع إلى أكمل صورة في الإسلام في القرن الحادي عشر، وفي المسيحية في القرن الثالث عشر.

وكان أول ممهد للمزج بين الإيمان والتفكير المنطقي اليوناني هو فتوح الإسكندر المقدوني للشرق سنة ٣٣٤ - ٣٢٣ ق.م. فقد حملت هذه الفتوح معها الثقافة اليونانية ولا سيما الفلسفة إلى

---

(١) اعتنق المسيحية سنة ٤١٢ م، وقاوم الوثنية في سنة ٣٢٤.

فارس وبابل وسوريا ومصر. وقد آلت سوريا بعد الإسكندر إلى حكم السلوقيين الذين أسسوا مدينة إنطاكية كعاصمة لهم، فأصبحت مركزاً هاماً من مراكز الثقافة. وآلت مصر إلى حكم البطالمة، وفي عهدهم خلفت مدينة الاسكندرية أثينا كأكبر مركز ثقافي في العالم.

وفي القرون الثلاثة السابقة على الميلاد المسيحي كانت فلسفة الاسكندرية رياضية فلكية طبيعية تجريبية. فكانت مقترنة بأسماء اقليدس وأرشميدس وأرستارخوس وهبارخوس وإراتستنيز وغيرهم.

وفي هذه الحقبة كانت فلسفة الشكاك، وهم من أواخر المدارس الفلسفية اليونانية، تعمل على تشكيك العقل الإنساني في قدرته على معرفة الحقيقة، فزعزعت الثقة في المعرفة الفلسفية ومهدت الطريق بشكل غير مباشر ولا مقصود للعودة إلى جو الإيمان الذي امتاز به الشرق القديم. فنجد في الاسكندرية في القرن الأول المسيحي فلسفة دينية يهودية يحمل علمها فيلون اليهودي المعاصر للمسيح، والذي حاول المزج بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية، ذاهباً إلى أن فلاسفة اليونان ما هم إلا متتلمذون على موسى والتوراة، واتخذ في تثبيت هذا الزعم التعصبي وسائل التأويل والتكلف والمغالطة.

ونجد في القرن الثاني فلسفة دينية مسيحية حمل لواءها فلاسفة من أتباع مذهب أفلاطون، اعتنقوا المسيحية الحديثة العهد، وكانت مضطهدة من حكام العالم الوطني الروماني فحاولوا الدفاع عنها، وتلقبوا بالمحامين عن المسيحية، وكان أشهرهم ترتليانوس

القرطاجني، والقديس يوستينوس السامري، الذي قتل بسبب عقيدته المسيحية بأن ألقي للوحوش لتلتهمه سنة ١٦٧ م.

وكان يعاصر حماة المسيحية جماعة الغنوصية أو العارفين وهم أسلاف المتصوفة، ويمثلون المحاولات الأولى للمزج بين الأفلاطونية والمسيحية الناشئة. ثم ظهر في القرن الثالث مذهب ماني الفارسي، وهو يمزج الغنوصية والمسيحية بالعقيدة الزرادشتية القائلة بإلهين إله الخير وإله الشر.

وفي هذا القرن نفسه ظهر في الاسكندرية، حيث كانت المسيحية آخذة في الانتشار السريع، فلسفة دينية مسيحية حمل علمها كليمانت وتلميذه أوريجين الإسكندريين، وقد مزجا بين المسيحية وفلسفة أفلاطون، وكان إلى جانبها في الاسكندرية فلسفة دينية وثنية وصوفية متأثرة بتعاليم فيلون اليهودي، وكان ينشر مبادئها الفيلسوف المصري أمونيوس سكاس، ثم تلميذه أفلوطين المصري، الذي سيكون له بالرغم من وثنيته أثر كبير في الفلسفة المسيحية وكذلك في الفلسفة الإسلامية ومنذ القرن الرابع الذي تصبح فيه المسيحية دين الدولة الرومانية، تقوم الفرق الدينية المسيحية، وهذا أهمها المتصارعة من آريوسية وملكانية ويعقوبية الخ. وتعقد المجالس الكنيسية لمحاولة توحيد العقيدة دون جدوى، إذ لا تزداد الخلافات إلا عمقاً واتساعاً، بسبب ارتباطها بالعواطف الوطنية.

فكان هذا مما دعا المسيحيين في سوريا ومصر في القرن السابع إلى الترحيب بالفتح العربي الإسلامي لانقاذهم من

اضطهاد أنصار المذهب الملكاني الذي كانت الامبراطورية البيزنطية تحاول فرضه على الجميع.

وفي أوائل القرن الخامس يلمع اسم القديس أوغسطين الذي اعتنق المسيحية بعد أن تنقل بين مختلف الأديان الوثنية والمذاهب الفلسفية، ونادى بوجوب إخضاع العقل للإيمان الديني، ويرجع إليه بصفة خاصة الفضل في جعل فلسفة أفلاطون هي السائدة في العالم المسيحي حتى القرن الثالث عشر، حيث تبدأ فلسفة أرسطو في أن تسود بدلاً منها بتأثير الفلسفة الإسلامية، وذلك بالرغم من أن بعض الفلاسفة، ومنهم بولس، كانوا قد ترجموا في القرن الخامس بعض كتب أرسطو ولا سيما في المنطق، مصحوبة بشروح فرفريوس الذي أثار فيها مشكلة الكليات، وكانت الترجمة من اليونانية إلى اللاتينية التي كانت قد بدأت تصبح لغة الثقافة في العالم الغربي[١].

وبسقوط روما في أيدي القبائل الجرمانية سنة ٤٧٦ م. انتهت الامبراطورية الغربية، وأصبح يحكمها ملوك وأباطرة جرمان، دخلوا في المسيحية وجعلوا المذهب الأزيوسي في حمايتهم.

وعمدت الامبراطورية الرومانية الشرقية أو بيزنطة إلى التضييق على التفكير الفلسفي لصالح العقيدة الدينية الأرثوذكسية، فبدأ في أوروبا ما يعرف بعصر الظلام الفكري، الذي ابتدأ في القرن السادس حيث أمر الامبراطور جستنيان بإيعاز من الكنيسة بإغلاق

---

(١) انظر معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، فلسفة مسيحية وإسلامية ص ٦.

جميع مدارس الفلسفة في أثينا عام ٥٢٩ م، وامتد إلى القرن الحادي عشر.

ولا نجد طوال هذه القرون المظلمة في أوروبا إلا فيلسوفاً واحداً ذا شأن هو يوحنا الاسكتلندي (٨٨٠ م)[1]، والذي خالف أوغسطين بأن جعل العقل مقدماً على الإيمان وكانت المشكلة الفلسفية السائدة في تلك الفترة هي مشكلة الكليات، وهل هي في العقل، أم في الأشياء، أم خارج العقل والأشياء.

أما في الشرق الإسلامي في تلك الفترة فإننا نجد الأمر بعكس ذلك. فإن كثيرين من الفلاسفة في العالم المسيحي كانوا قد لجأوا إلى فارس واستقروا في جنديسابور وحران ونصيبين والرها. فلما فتح المسلمون فارس والعراق والشام ومصر وعملوا على ترجمة أهم كتب الفلسفة اليونانية الموجودة في تلك البلاد منذ بداية القرن التاسع الميلادي، ونشطت تبعاً لذلك حركة فكرية قوية ترمي إلى دعم الإسلام بالفلسفة، وهو ما يسمى بعلم الكلام، وانقسم الناس فيه إلى فرق كثيرة أهمها فرق أهل السنة والمعتزلة والأشاعرة والشيعة. كما ظهرت فلسفة إسلامية تقوم على محاولة التوفيق بين الإسلام وبين فلسفة أرسطو التي لم تصل إليهم نقية بل مخلوطة بتعاليم أفلوطين الاسكندري، وأشهر رجالها الكندي (٨٧٣)، والفارابي (٩٥٠)، وابن سينا (١٠٣٧)، وابن رشد (١١٩٢)، والأخير في الغرب الإسلامي، ولكن ظهر

---

(١) الأرقام المذكورة إلى جانب أسماء الفلاسفة تشير إلى تواريخ الوفاة بالتقويم الميلادي، ما لم ينص على غير ذلك.

في الشرق لسوء الحظ نذير بمجيء عصر الظلام الفكري إلى العالم الإسلامي بدوره وذلك في أعقاب مهاجمة الإمام الغزالي (١١١١) للفلسفة وصرفه المسلمين عنها إلى التصوف الديني، فلم يتح للفلسفة البقاء إلا في صورة ما يسمى بالتصوف الفلسفي، وفيه غلّفت الفلسفة نفسها بأغلفة سميكة من الرموز غير المفهومة للجماهير.

وبالرغم من قيام ابن رشد في الغرب بحركة فلسفية تهدف إلى مقاومة أثر الغزالي، فقد أقبلت القرون المظلمة، وامتدت من خلال سيطرة الملوك الأتراك السلاجقة وغزو التتار والحكم العثماني إلى القرن التاسع عشر، فلا نجد في هذه الحقبة الطويلة من كبار المفكرين سوى ابن خلدون (١٤٠٦).

أما بالنسبة لأوروبا فقد انقلبت الآية منذ ظهور القديس أنسلم في إيطاليا في القرن الحادي عشر (١١٠٩). فقد افتتح هذا الفيلسوف الديني عصر النشاط الفكري بأن تشيع لراي أوغسطين القائل بوجوب إخضاع العقل للإيمان. ولكن بقيام الحروب الصليبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر واتصال الأوروبيين من جراء ذلك بالحضارة الإسلامية المتفوقة، اشتدت الحركة الفكرية في أوروبا بفضل ترجمة الكتب الفلسفية والعلمية من العربية إلى العبرية واللاتينية في هذين القرنين.

كما أن الفلسفة الإسلامية بعد الغزالي أخذت في الهجرة إلى الأندلس. وهناك قام اليهود بترجمة الكتب العربية خصوصاً في طليطلة بإسبانيا. وبذلك أتيح للأروبيين فرصة التعرف بالفلسفة

الأرسطية وجعل السيادة في الفلسفة عندهم لأرسطو بعد أن كانت لأفلاطون. وهكذا بدأت الفلسفة المسيحية المدرسية الكلاسيكية في القرن الثالث عشر توفق بين المسيحية وفلسفة أرسطو على غرار ما صنع الفلاسفة المسلمون وإن كان حظ أرسطو في المسيحية قد فاق حظه في الإسلام، إذ بينما لجأت الدولة الإسلامية بعد الغزالي إلى مطاردة فلسفته لصالح العقيدة، اتخذت الكنيسة من تلك الفلسفة دعامة لها، وأصبحت الفلسفة الأرسطية على يد توماس الأكويني جزءاً لا يتجزأ من العقيدة الكاثوليكية. وكان هذا الفيلسوف الديني (١٢٧٤) أشهر فلاسفة عصره، وكان متأثراً في كتاباته بالفلاسفة المسلمين.

والقرن الثالث عشر يعتبر أوج الفلسفة المدرسية هو واضع نواة الجامعات الأوروبية التي ستنتهي بإبراز معالم التفكير الحديث منذ القرن الرابع عشر، وهو التفكير الذي يمتاز بالحرية والشك والاعتماد على العقل الحر لا على السلطة والإرهاب. وقد ساعد على ذلك العوامل الكثيرة التي زعزعت سلطة الكنيسة الكاثوليكية بعد أن كانت منذ القرن الحادي عشر قد جعلت سلطتها فوق سلطة الأباطرة أنفسهم. فإن الحروب الصليبية لم تقتصر على إطلاع الأوروبيين على التفوق الثقافي الإسلامي بل أطلعتهم أيضاً على حياة الشرق المترفة. فحببت إليهم الإقبال على الدنيا وطيباتها، وعملت على تنشيط التجارة بين الشرق والغرب مما أدى إلى ظهور طبقة اجتماعية غير دينية ذات نفوذ وأهمية بالغة هي طبقة التجار الأغنياء أو البرجوازية التي سرعان ما آزرت الملوك والأمراء في صراعهم ضد البابا من أجل السلطة العليا،

فأخذت سلطة الكنيسة تذوي في القرن الرابع عشر، خصوصاً بعد أن ظهر ولع رجال الدين بالدنيا بينما يدعون غيرهم إلى احتقارها. فقامت حركة الإصلاح الديني هادفة إلى التخلص من وصايا البابا على الفكر، كما قامت في الجامعات وخارجها حركة فكرية تهدف إلى التخلص من وصاية أرسطو على العقل والفلسفة الأوروبية. ومن خلال الاضطهادات البشعة وألوان التعذيب الوحشية التي قاساها على أيدي رجال محكمة التفتيش الدينية أحرار الفكر في عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وخصوصاً علماء الفلك الحديث أمثال كوبرنيف وجاليليو وجوردانو برونو وغيرهم، ثم النصر لحرية الفكر، وبدأ الفلاسفة مع بيكون وديكارت في القرن السابع عشر ينشئون فلسفات ثورية جديدة قائمة على الشك والحذر من الأوهام وعدم الاطمئنان إلى غير البديهيات الواضحة والتجارب المحسوسة. وأدى هذا الاتجاه التجريبي الرياضي إلى ظهور العلم الحديث وسيطرته على كل نواحي الحياة الحديثة.

أما في الشرق فلم يقتصر الأمر على ارتحال الفلسفة عنه إلى أوروبا وانشغال أهله بالطرق الصوفية منذ القرن الثالث بل ساهمت الظروف السياسية منذ غزو التتار لبلاد المسلمين وإزالة الخلافة من بغداد سنة ١٢٥٨، في إخماد الفكر قروناً طويلة خضع فيها المسلمون في مختلف البقاع للأتراك والمماليك والعثمانيين المتعصبين لمذهب أهل السّنة والمنصرفين عن تشجيع العلم والعلماء فأقفلت أبواب الاجتهاد، وأحاطت الأمبراطورية العثمانية بلاد المسلمين بسور منيع يفصل بينهم وبين التقدم الذي

أحرزته أوروبا. فكان إتصال المستعمرين الأوروبيين بالشرق فاتحين منذ الحملة الفرنسية على مصر أو قبيل ذلك في أواخر القرن الثامن عشر إيذاناً بإيقاظ الشرق من سباته.

ولكنه ما زال إلى اليوم متردداً بين نزعتين تسحبه أحداهما إلى المحافظة على تراثه وتقاليده، وتدفعه الأخرى إلى الانطلاق في تيار المدنية الأوروبية الحديثة. ولا شك أن الاتجاه الصائب هو في قيام نزعة ثالثة تنجح في التوفيق بين هاتين النزعتين، ولذا كان علينا أن ندرس بشيء من التفصيل ما أشرنا إليها في هذا العرض الشامل متعلقاً بالفلسفة المسيحية في العصور الوسطى في الشرق الإسلامي والغرب المسيحي.

٣٢ ـ عصر الظلام الأوروبي

مات القديس أوغسطين سنة ٤٣٠ ميلادية، بعد أربع سنوات من إنهاء كتابه «مدينة الله» الذي قصد به التخفيف من وقع نهب روما المسيحية سنة ٤١٠، وبعد خمسة عشر عاماً من حادث اغتيال هيباشيا[١] فيلسوفة الإسكندرية الصوفية الأفلاطونية الرياضية كأثر من آثار الدعوة إلى الاضطهاد الديني، وهو الحادث الذي وضع خاتمة لتاريخ الاسكندرية كأشهر مدينة علمية.

ولكن تزايد الضغط على القبائل الأوروبية السلافية والجرمانية من ملايين المغول الهون[٢] الوافدين من وسط آسيا أدى إلى

(١) Hypatia

(٢) أي الصينيين.

استمـرار غـارات هؤلاء النـازحين المـطرودين عـلى أجـزاء الامبراطورية الرومانية ليضعوا نواة الأمم الجديدة. فأغارت قبـائل الأنجلوسكون على بريطانيا، وقبـائل الفـرنجة على غـالة، وقبـائل الوندال[1] على أسبانيا وشمال أفريقيـا، حتى لقد مـات أوغسطين في الوقت الذي كان فيه القوط الغربيون يحاصرون مدينته «هيبونة». ثم حاول الهون بقيادة أتلا أن يستولوا على روما سنة ٤٥٢، ولكن البابا «ليو الأول» استطاع أن يقنعهم بالعدول عن ذلك. غير أن قبائل القـوط الشـرقيين لم تلبث أن استولت على رومـا بقيـادة أودواكـر وأسقطت الامبراطورية الـرومانيـة الغربيـة سنة ٤٨٦، ليبـدأ حكم الملوك الجرمان الخاضعين إسمياً لأباطرة الدولة الرومانية الشرقيـة في القسـطنطينيـة، وأشهرهم الامبـراطور جستيـان، الـذي سبقت الإشارة إلى إغلاقه لمدارس الفلسفة في أثينا سنة ٥٢٩ م.

ولكن هـذا الإمبراطـور ما لبث أن أصـدر في سنـة ٥٣٢ قـراراً بتحريم التدريس على الوثنيين، فاقتصرت الدراسات إلى حدٍ كبير على المـوضوعـات الدينيـة المشتقة من الكتـاب المقدس. وهـذا الإنصـراف عن التفكير الحـر إلى التـدين قـد شجـع على انتشـار الأديرة والرهبنة في العالم المسيحي كله، بعـد أن كانت مقصـورة على مصـر وسوريـا منذ بـدأ أنـطونيـوس في مصـر حيـاة التنسّـك والعزلة الفردية، وأعقبه باخوم سنة ٣٢٥ فـأنشأ أديـرة كان يجتمـع فيهـا الألاف من أتباعـه. وانتقلت الرهبنـة إلى سوريـا حيث كـان الرهبان يقلدون متصوفة الهند في تعذيب الجسد تطهيراً للروح

---

(١) ومن اسمهم اشتق اسم الأندلس.

ففي نفس العام الذي أغلقت فيه مدارس الفلسفة افتتح القديس بندكت في مونتي كاسينو بإيطاليا أكبر أديرة أوروبا، ووضع له نظاماً صارماً حرم فيه على أتباعه كل ملكية فردية. ووجههم إلى الإنقطاع التام للعبادة، وسرعان ما أصبح هذا الدير نموذجاً للأديرة المتكاثرة من بعد ذلك في إيطاليا وفرنسا وسائر أوروبا. وشاع الاعتقاد في كرامات هؤلاء الرهبان بما كانوا يروجونه عن أنفسهم، وعن زملائهم من المعجزات والكرامات والخوارق المزعومة. ولعل أصل هذه المزاعم يبدأ بأفلوطين، أقدم المتصوفين الفلاسفة، فقد نسب إليه فرفريوس الإدعاء بالإتصال بالله أربع مرات، كما ينسب إلى نفسه الإتصال بالله مرة واحدة. ولكن الشخصية التي كان لها أكبر الأثر في التفكير الديني الفلسفي سواء في الشرق الإسلامي أو في الغرب المسيحي هي شخصية غامضة لأسقف سوري تتلمذ على يد بروكلوس، آخر ممثلي فلسفة أفلوطين، ولم يشأ أن يكشف عن اسمه، بل تنكر وراء اسم «ديونسيوس الأريوباغي»[1] الذي كان قد اعتنق الدين المسيحي قديماً على يد القديس بولس، كما أعطى لأستاذه أيضاً إسماً مستعاراً هو «هيرونتيوس». وكتب في أنطاكية بين أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس أربعة كتب وعشر رسائل مسيحية تتحدث عن الألوهية والعالم والملائكة والتصوف، كتابة مشبعة بتعاليم أفلوطين عن الفيض والإشراق، ووفق بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية. وقد أجمع مؤرخو الفلسفة على

---

(١) أي عضو مجلس القضاء.

تعذّر الكشف عن شخصية هذا الراهب المجهول. ويقول الأستاذ يوسف كرم[1] «وما يزال الأخصائيون ينقبون علّهم يميطون اللثام عن هويته».

ونحن نرى أن الشواهد تشير إلى أنه الراهب اسطفان بن يعقوب البردعي، الذي غير أيضاً بعض أحرف اسمه، فنجده في الكتب الأوروبية استيفن برسوديلي، بدلاً من استيفن ابن الصندلي، أي ابن السروجي أو البردعي وهو يعقوب المشهور في تاريخ المسيحية باسم يعقوب زنزال Jacob Zanzal وإذا صح هذا فإنه يصح أيضاً أن تنسب إليه الأعمال الأدبية التنكرية الأخرى التي حدثت في أيامه وكان لها أعظم الأثر في صبغ الفلسفة الإسلامية الأرسطية بصبغة أفلوطينية، فيكون هو الذي ترجم بعض محتويات الكتاب «مبادىء الإلهيات» لبروكلوس من اليونانية إلى السريانية باسم الإيضاح والخير المحض» ونسبها إلى أرسطوطاليس، ويكون هو الذي ترجم أيضاً أجزاء من تاسوعات أفلوطين،ونسبها إلى أرسطو باسم «أثولوجيا أرسطاطاليس»[2]. فلما ترجمت هذه الكتب إلى العربية في صدر الدولة العباسية. أيام المأمون اعتقد معظم الفلاسفة المسلمين أنها لأرسطو حقيقة فأدى ذلك إلى تلقيهم لفلسفة أرسطو محرفة أو مختلطة بتعاليم الأفلاطونية الجديدة، الأمر الذي سهل عليهم التوفيق بين أفلاطون وأرسطو من جهة وبين أرسطو والإسلام من جهة أخرى.

---

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ٥١.

(٢) ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية فيما بعد باسم «كتاب العلل» منسوباً إلى أرسطو.

أما في الغرب فظلوا يعتقدون أن الكتب المشار إليها هي لتلميذ القديس بولس فعلاً، إلى أن حدث في نفس الوقت الذي ترجمت فيه هذه الكتب إلى العربية، أن طلب لويس التقى ملك فرنسا سنة ٨٢٧ إلى الفيلسوف الإنجليزي سكوت اريجينا وهو الفيلسوف الوحيد الذي نصادفه في عصر الظلام الأوروبي، أن يترجم له أحد هذه الكتب الغامضة إلى اللغة اللاتينية(١).

وكان الظلام قد بدأ ينقشع منذ أمر شارل مان ملك فرنسا بفتح المدارس ونشر العلم سنة ٨٨٠ فتأثر سكوت أريجينا في فلسفته بأفكار الكتاب الأفلوطيني الذي قام بترجمته وأثر بدوره في الفلسفات المدرسية التالية، وصبغها بصبغة أفلاطونية إلى أن وردت ترجمات كتب الفلاسفة المسلمين أيام الحروب الصليبية ولا سيما في القرن الثاني عشر ومن ثم بدأت الفلسفة المدرسية الأوروبية تتحول عن الطابع الأفلاطوني إلى الأرسطي متأثرة أيضاً بكتب أرسطو الأصلية التي بدأت تترجم من اليونانية إلى اللاتينية مباشرة.

---

(١) انظر معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى ـ فلسفة إسلامية ومسيحية ص ٤٠.

فهرس الكتاب

تم فهرس الكتاب بحمد الله
تعالى وأصلي وأسلم
على محمد المبعوث رحمة
للعالمين وعلى آله
وأصحابه وأزواجه
أجمعين